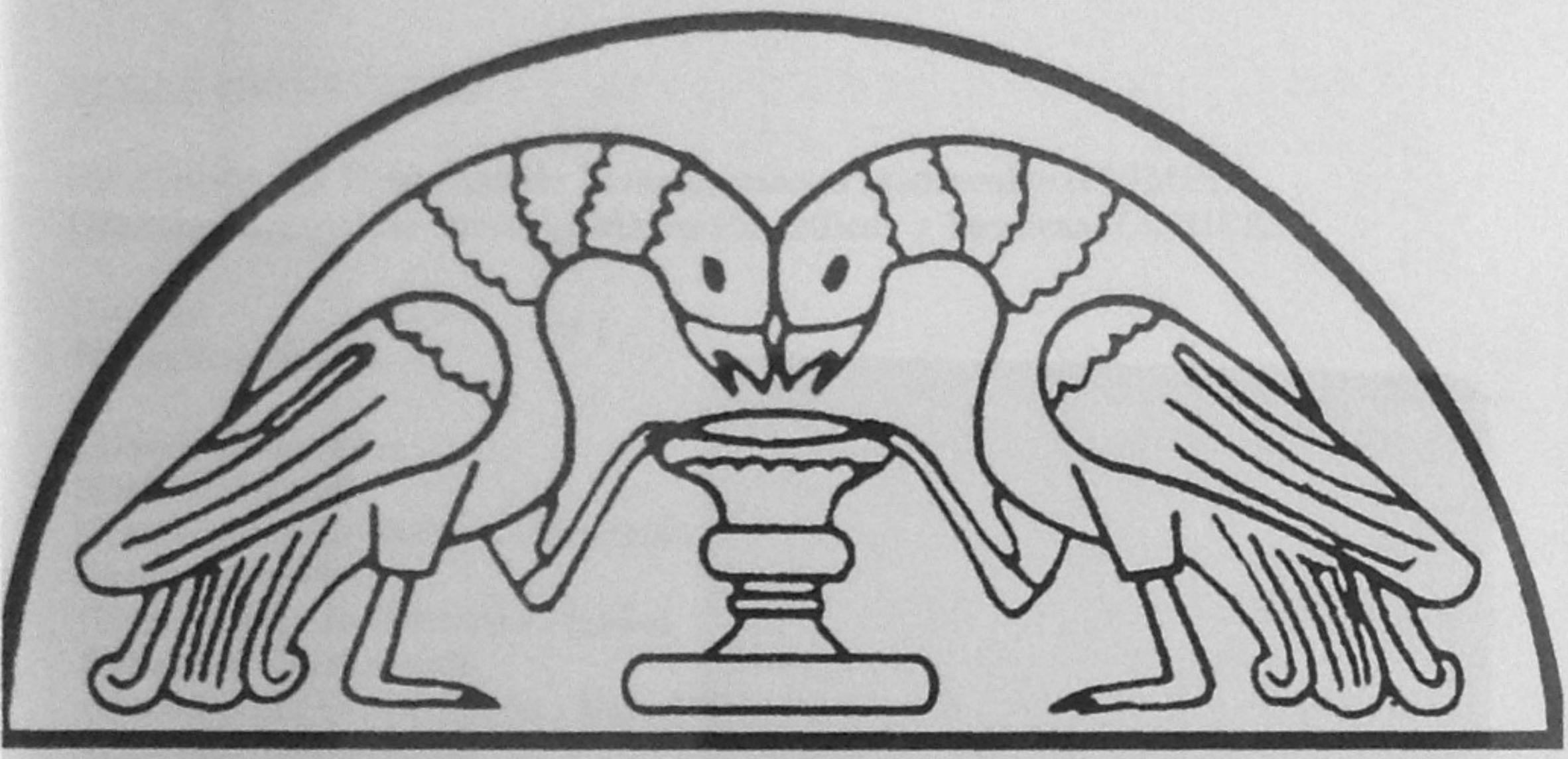
TEMAS MEDIEVALES

5

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1995



TEMAS MEDIEVALES

5

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1995

Ilustración de tapa:
Diagrama del tímpano de la fachada oeste
Priorato de Villesalem (Vienne - Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

TEMAS MEDIEVALES

Publicación del Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director
Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo
Michel Balard
(Universidad de París - I - Francia)
Franco Cardini
(Universidad de Florencia - Italia)
Salvador Claramunt
(Universidad de Barcelona - España)
Giovanni Cherubini
(Universidad de Florencia - Italia)
Jean Delumeau
(Collège de France)
Peter Dinzelbacher
(Universidad de Salzburgo - Austria)
Léopold Génicot (†)
(Universidad de Lovaina la Nueva - Bélgica)
Jacques Heers
(Universidad de París - Sorbonne - Francia)
Geo Pistarino
(Universidad de Génova - Italia)
Adeline Rucquoi
(C.N.R.S. - Francia)
Jean-Claude Schmitt
(E.H.E.S.S. - Francia)

Comité de Redacción
José Emilio Burucúa
Raquel Homet
Nelly E. de Iölster
Isabel Las Heras
Silvia Magnavacca
Ofelia Manzi

Secretario de Redacción
Ariel Guiance

Asistente de Redacción
Mónica Vargas Prada

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquellos que se reciban por duplicado.

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (PRIMED)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)

Directora: Dra. Nilda Guglielmi
Subdirectora: Dra. Raquel Homet
Secretario Académico: Prof. Ariel Guiance

Correspondencia y suscripciones a:

Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED-CONICET)
Amenábar 2274 - 5° "C" - (1428) Buenos Aires, Argentina.
Tel./fax: (54-1) 784-3568

Revista **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-3094

LÉOPOLD GENICOT
(1918-1995)

Léopold Génicot acaba de morir en Louvain-la-Neuve. Nacido en Forville, Bélgica, en 1918, fue profesor de Historia Medieval en la Universidad Católica de Lovaina, director de la *Revue d'histoire écclesiastique*, fundador y animador de la *Typologie des sources du Moyen Age occidental*. Por cierto, la época de su formación y de la afirmación de sus intereses lo ligaron a una corriente historiográfica particularmente brillante de su país, relacionada con el nombre de Henri Pirenne. En las líneas de investigación de Génicot participan esa tradición belga y la vertiente francesa. La primera, inclinada en mayor medida hacia las coordenadas económico-sociales; la segunda —que podríamos denominar franco-belga—, interesada por las formas de espiritualidad y cultura. Tal vez esas dos tendencias se unieron para expresar arte y cultura a manera de curvas, al modo económico. Como dice en el prefacio de *Les lignes de faîte du Moyen Age* —uno de sus libros más conocidos— luego de haber pasado "revista a los diferentes aspectos de la vida y de la civilización medievales y reconstituida la evolución de las concepciones y de las instituciones políticas y administrativas, de los sistemas económicos y de las estructuras sociales... hemos obtenido así una serie de curvas... y hemos buscado las tendencias".

Génicot tuvo un sentido optimista de la historia y aunque pensó que esa historia se expresaba en progreso y regresión, en el libro que acabamos de mencionar eligió la excelsitud, el momento de ascenso y plenitud. Lo dice su título: *faîte*, la cumbre, el pináculo, lo sumo entre dos vertientes. Prefirió la cumbre entre ascenso y descenso y así eligió el siglo XIII —en un manual frecuentado por todos nosotros— para ofrecernos su visión de la historia a través de una síntesis de ese siglo capital en la historia medieval.

Fue profesor e investigador, gran animador de proyectos. Fue *homo faber*, construyó mediante su obra y a través de los estímulos que ofreció. La *Typologie* es buen ejemplo de ello.

Este es el momento de agradecer el aliento que dio a nuestra labor; ya enfermo, nos emocionaron las buenas palabras de complacencia por nuestra revista —de cuyo Consejo Consultivo había aceptado formar parte—.

Bien dijo: "La obra de todo hombre es colectiva. Implícitamente, porque se funda sobre los trabajos de otros". La frecuentación de su obra supondrá la pervivencia de una vida que se expresó como elección y decisión. Una vocación lograda como clara conciencia.

HOMO VIATOR

L'"HOMO VIATOR"

MICHEL MOLLAT
(Membre de l'Institut)

La sédentarité médiévale: une notion à reprendre, une généralisation à éviter. C'était un des lieux communs et des mythes dont Marc Bloch fut l'un des premiers à dénoncer la vanité en quelques pages de sa *Société féodale*. Même aux temps dits "noirs" du Moyen Age, le *viator* était un personnage familier et l'appel de la route beaucoup moins méprisé qu'on ne l'a pensé.

1. Typologie

La mobilité déjà fréquente le devint de plus en plus. Les hommes en déplacements même lointains, devinrent assez nombreux pour que dès les XIe et XIIe siècles l'historien comme le sociologue décèle la gamme étendue d'une *typologie variée*. Qui répondait à l'appel de la route? les cadets de familles trop nombreuses pour réserver à chacun d'eux une part de terroir ou de seigneurie, un champ à labourer. La démographie aimerait donc dénombrer les vagues migratoires qui sont allés peupler les plaines germaniques et polonaises au XIIe siècle. Plus tard, les gens d'Ile de France partiront coloniser les terres méridionales arrachées aux Cathares, et les "gavaches" bretons descendirent à leur tour vers le Midi, au XIVe siècle. Les migrants, en quête de terres, pour avoir été au premier rang de la typologie, n'étaient pas seuls sur les routes. Henri Pirenne, autrefois, suivit les marchands itinérants, aux "pieds poudreux" sur les routes des foires internationales. Ceux-ci ont ouvert la voie aux marchands, tel Bernardone, circulant allégrement de l'Italie vers la Champagne. A la différence des

Temas Medievales, N° 5, Buenos Aires, 1995

expatriés pour le reste de leurs jours, les marchands ne font que passer même s'ils le font périodiquement. De même les pèlerins dont les itinéraires ont, nécessairement, acquis une certaine fixité dont les routes de Saint Jacques de Compostelle sont l'exemple. Les uns et les autres, marchands et pèlerins, avaient des raisons précises, de sécurité ou d'intérêt, pour suivre des tracés déterminés. Et l'on peut en dire autant des tziganes, habitués, comme des oiseaux migrateurs, à se déplacer en des saisons et à des moments précis vers des lieux de rassemblent connus, si bien établis que par eux le Moyen Age descend jusqu'à notre temps, en compagnie de ceux que l'usage désigne "les gens du voyage".

En revanche, certains *viatores* médiévaux, dociles à des sollicitations, y répondent où et quand l'occasion s'en présente. C'est le cas des guerriers. La société féodale connut, dès le XIIe siècle, ces chevaliers nomades, prêts à louer leur vaillance à celui qui leur propose gains, prouesse et renommée; plus tard, ils eurent pour successeurs les combattants des compagnies, recrutés dans les pays plus riches d'hommes que de ressources, et prêts à faire le voyage d'Ecosse en France, de Bretagne en Italie. Ils ne sont cependant pas seuls sur les routes aux derniers siècles du Moyen Age. Voilà les *scholares* venus à Bologne, Paris ou Salamanque peupler les collèges correspondant à leurs "nations", et collectant enseignements et diplômes sans souci de frontières. Ceux-là aussi, mais sur le plan intellectuel, cherchent leur propre intérêt dans le voyage, rejoignant en une certaine mesure les pèlerins en quête de mérites salvateurs acquis par eux-mêmes ou sollicités d'intercesseurs célestes.

A ces dernières catégories se rattachent les prédicateurs itinérants et les missionnaires. Ils font quelque fois route individuellement et ce sont, après les évangélisateurs du haut Moyen Age, francs, celtes, anglo-saxons et germaniques, des ermites échappés de leurs forêts, puis entraînant des foules, comme Robert d'Arbrissel (fin XIe s.). Plus tard, des équipes organisées dans la foulée des ordres mendiants arpentent les campagnes sur des territoires bien délimités qui constituent leurs "termes". Leur vocation à l'itinérance, entièrement désintéressée, est purement pastorale.

Il exista aussi une catégorie professionnelle d'itinérants dont l'importance se développa à la fin du Moyen Age: les courriers et les chevaucheurs. Leur activité fut liée au développement des pouvoirs et des Etats. Les empires asiatiques, persan, mongol, leur avaient donné déjà des sortes de statuts, avec des privilèges. Dans l'Occident médiéval, les courriers au service de la Papauté prirent une part fondamentale notamment à l'époque avignonnaise, à la centralisation ecclésiastique. De leur côté, les cités marchandes, comme Venise, attachaient un prix inestimable à la transmission rapide et sûre des nouvelles, dont dépendait naturellement les cours des marchandises et la sécurité des transactions.

Enfin, parmi d'autres types de *viatores*, une mention spéciale revient à ceux dont la vie correspond à la conception même du voyage: les explorateurs. De tout temps, des hommes ont quitté leurs villages, leur villes, leurs patries pour courir à la connaissance du monde.

Les facteurs qui l'expliquent ont varié. Certains stimulants sur le plan économique, intellectuel, politique et religieux ont contribué à l'essor des thalassocraties phénicienne et helléniques, vénitienne, génoise, britannique, et à la fondation d'empires coloniaux. D'autres facteurs facilitèrent les initiatives, notamment dans le domaine technique, par exemple les progrès des moyens de transport, depuis le dressage du cheval jusqu'aux inventions de la locomotion contemporaine. En somme depuis Pythéas jusqu'au touriste du XXe siècle, le voyageur promène son errance pour voir le monde et s'y installer.

Les *viatores* ne se reconnaissent pas seulement à travers une typologie, ils sont caractérisés, selon les époques, par un "habitus" particulier. Les récits de voyage, les comptes, les chroniques, l'iconographie en transmettent les images, peu à peu stéréotypées. Les silhouettes peuvent se ressembler. Certains détails particularisent telle ou telle catégorie. Prenons des exemples. Au Moyen Age, le marchand itinérant et le pèlerin se distinguent l'un de l'autre par l'escarcelle et les ballots du premier, la besace, le bâton et la coquille Saint Jacques ornant la coiffure du second. On a pu reconnaître sur les miniatures des XIIe et XIVe siècles les missionnaires franciscains et dominicains cheminant sur les pistes asiatiques, en piteux équipage, auprès des émules de Marco Polo empruntant les caravanes mongoles ou les flottilles chinoises et arabes. A l'époque des Grandes Découvertes, la gravure présente les explorateurs sur le pont des navires, entourés d'instruments de navigation et de cartes géographiques. Aux types de voyageurs correspondent tels types convenus d'images, mais entre elles, néanmoins, existent des analogies, des similitudes mêmes, traduisant des conditions psychologiques et sociales communes, mais variées, posant à leur tour une série de questions.

2. Le *viator* face à la *via*

Le mot *via* —inclus dans le terme *viator*— implique une certaine notion de la route. *Via* semble, en effet, très proche de la conception concrète de moyen de communication héritée de l'Antiquité. Pour un homme du Moyen Age, les routes de Saint Jacques sont les itinéraires qui y menent, de même que le "saint passage" désigne les parcours maritimes entre l'Occident et les échelles du Levant, de la même manière, les routes des pèlerinages bouddhiques en Asie et les pistes sahariennes de l'or, du sel et des esclaves

sont des tracés connus, reconnus et pour les initiés, reconnaissables. La route était un chemin, terrestre ou maritime, beaucoup plus précis dans l'esprit des hommes qu'on ne l'imagine, surtout dans les régions fortement peuplées comme l'Europe, où, avec Marc Bloch, on est amené à concevoir la circulation constante d'une fourmilière; n'est-ce pas ce que révèle encore, à l'autre bout du monde, la Chine moderne?

Les mobiles qui ont poussé —et poussent encore— les hommes à prendre la route sont, nous l'avons déjà pressenti, de deux ordres: les uns résultent de pressions extérieures, politiques, démographiques ou sociales, contraignant à l'exil temporaire ou définitif, les autres proviennent de pulsions et de choix personnels. D'ailleurs, ces deux genres de motivations peuvent se surimposer et s'additionner. La seconde série mérite une attention particulière parce que révélatrice des dispositions psychologiques du *viator* en face de la *via*. Celles-ci oscillent naturellement entre deux pôles, dont les textes comme les miniatures par exemple sont le reflet: l'attrait et la crainte. Les deux sentiments apparaissent dans les récits de pèlerinages et de croisade, les relations de voyage en Asie et de campagnes navales. Une analyse comparative des documents serait instructive, en n'oubliant pas que l'héroïcité des gestes des voyageurs traduit autant la crainte éprouvée devant les hasards et les périls de la route que l'ardeur initiale du voyageur au début de son voyage. Qu'on lise, pour s'en convaincre, les souvenirs de Guillaume de Rubrouck aux prises avec les phantasmes des déserts asiatiques au XIIIe siècle Les affabulations elles-mêmes dont se font l'écho un Odoric de Pordenone et un Ibn Batoutah sont des preuves des impressions contrastées inspirées par la route. Toute la littérature des voyages mériterait une étude sur ce point, à commencer par les traditions relatives aux expéditions dans le Grand Nord, dont un Adam de Brême apporte un témoignage remarquable.

La *via* entretenait (qui sait si cela ne persiste pas encore au XXe-XXIe siècles) un mythe complexe dont l'aspect positif l'emportait nécessairement sur le négatif, sans quoi le voyage aurait-il eu lieu

L'inconnu a toujours attiré l'homme, le risque, le danger même excitent son ardeur; du dépaysement on attend l'agrément du nouveau, les sensations insolites de l'altérité, la facilité méritée d'une existence meilleure. On croit que le bonheur pointe au bout du chemin. Pour l'atteindre, le *viator* accepte les ruptures et le risque, le détachement, et n'étant de nulle part, s'installe dans "l'U-topie" au plein sens du terme. Des exemples ont valeur de symboles: ainsi les attitudes des *viatores* dans les sagas nordiques et dans les récits du temps des Découvertes. Voici, par exemple, l'arrivée aux Canaries des émigrants normands amenée par Jean de Béthencourt en 1405: les habitants de Lanzarote furent "tout esbahis" d'en voir débarquer 160, dont 23 avec leurs femmes, presque tous jeunes, au son des instruments de musique qu'ils avaient emportés. La rêve: ils l'avaient apporté en eux.

3. Le *viator* devant les sédentaires

Aux attitudes du *viator* en face de la *via* réplique le regard porté sur le *viator* par le reste des hommes. Il arrivait au voyageur le sort réservé par la société à ceux qui s'affranchissent de ses normes. Ce sort repose sur une réputation mêlée d'opinions et de sentiments contraires. Cette réputation diffère selon que le voyageur est un être connu ou inconnu et elle connaît une échelle de valeurs allant de la méfiance et de la crainte à l'étonnement et à l'altérité. La route peut engendrer le vagabondage et les textes expriment le mépris et la peur à l'égard des "gens demeurant partout", les "sans domicile fixe" (SDF) de notre temps, à peine leur concède-t-on un coin à l'écurie avec les bêtes, à condition de repartir dès L'aube. Voilà pourquoi, au contraire, des abris furent ouverts aux pèlerins sur les routes de Saint Jacques de Compostelle et des cols alpins. La prudence populaire se méfie du voyageur, dont elle déconseille le commerce aux enfants, aux femmes et aux vieillards; de bouche à oreille, se répandent d'affreux récits dont l'écho meuble les vies des saints bienfaiteurs et secouristes. Au mieux, les voyageurs revenus au pays se heurtent à l'incrédulité des auditeurs de leurs souvenirs.

Cependant tel n'est pas toujours le cas. Les sagas scandinaves, des souvenirs de croisade ont émerveillé les mêmes auditeurs et les ont entraînés. Comment expliquer autrement l'audience trouvée à Venise par Marco Polo, *Il Milione*, et par Christophe Colomb en Espagne. le voyageur suscite les enthousiasmes. On avait vu Jean de Béthencourt recruter ses compagnons de peuplement des Canaries par des discours tenus dans les villages normands au sortir de la grand' messe dominicale. Ce n'était pas nouveau.

A l'égard des voyageurs, les attitudes sont toujours très variées, voire opposées. A la méfiance s'opposaient aussi bien le sentiment de solidarité charitable qui animait les confrères constructeurs et réparateurs de ponts sur le Rhône, dont Bénézet est le prototype, et un sentiment d'admiration pour l'aspect sportif du voyage. Ainsi voyons-nous parmi les *viatores* les compagnons de Gaston Phébus, au XIVe siècle en quête de prouesses de la Gascogne à la Prusse; un Jacques de Lalaing est un modèle de ces chevaliers errants, ancêtres de Don Quichotte. Il y eut au cours du Moyen Age, une authentique propagande en faveur de la route et du voyage, qui offrait une compensation au moins mentale à la sédentarité ambiante. Les historiens, pendant longtemps, n'ont accordé qu'une attention fugitive, amusée ou sceptique, à des recueils comme l'anonyme *Libro del Conoscimiento de todos les Reynos y Tierras*, écrit au XIVe siècle par un Franciscain andalou, comme aux *Voyages* de Jehan de Mandeville, au même siècle. Ces textes sont révélateurs de l'influence exercée par les *viatores* sur leurs contemporains. Avec les récits, les cartes, dont le principe remonte aux itinéraires antiques,

connurent, avec l'invention du portulan au XIIIe siècle, un renouveau d'intérêt significatif d'une ouverture sur le monde.

Le problème de la route ouvre donc des perspectives et pose des problèmes infinis; nous avons noté l'éveil de la curiosité et la découverte de l'alterité mais ce n'est pas tout. Si la *via* a nourri des mythes, n'est ce pas aussi —et peut-être surtout— parce qu'elle répondait à des aspirations philosophiques, voire théologiques?

La place de la *via* dans la mentalité de la Chrétienté est, tout jeu de mots mis à l'écart, très proche de la notion même de *vita*. L'Ecriture et ses commentateurs comparent l'existence humaine à un voyage et pour eux l'homme est un voyageur. En route vers l'Au-delà, c'est à dire vers le Bien, le Beau et le Durable, autrement dit l'Eternel, il doit cheminer sans bagages inutiles. Dès lors, le dernier personnage d'une typologie médiévale du voyage, c'est le Saint. D'ailleurs, n'est ce pas à travers cette image qu'une tradition entretenue par le héros lui-même, a présenté le *viator* par excellence que fut Christophe Colomb?

HOMO VIATOR: D'ITALIE AUX FOIRES DE CHAMPAGNE (XIIe-XIIIe SIÈCLES)

PIERRE RACINE
(Université des Sciences Humaines de Strasbourg)

Il est bien connu que le centre du commerce européen occidental s'est concentré lors du grand élan de l'Occident aux XIIe et XIIIe siècles sur les foires de Champagne[1]. Les grands animateurs de ces rencontres commerciales ont alors été surtout les marchands venus d'Italie, qui y venaient rencontrer ceux venus de Flandre. Réunis au sein d'une grande "universitas", ils ont été capables de traiter d'égal à égal avec le roi de France[2]. Si les foires de Champagne ont pu devenir ce grand rendez-vous commercial et bancaire qu'elles furent au XIIIe siècle, elles le durent plus à des facteurs politiques que géographiques ou économiques[3]. La protection des princes territoriaux (comte de Champagne, mais aussi duc de Bourgogne et comte de Savoie), accordée aux marchands italiens qui traversaient leur territoire, a largement favorisé les déplacements de ceux qui se sont affirmés comme les grands intermédiaires entre l'Occident chrétien et l'Orient

---

[1] R. H. Bautier, "Les foires de Champagne. Recherches sur une évolution historique", dans *La Foire*, Bruxelles, 1953 (Recueils de la Société Jean Bodin, t. V); M. Bur, "Die Champagnemessen", dans *Lexikon des Mittelalters*, Munich-Zurich, 1983, t. 2, col. 1.685-1.689; A. Schönfelder, *Handelsmessen und Kreditwirtschaft im Hochmittelalter. Die Champagnemessen*, Sarrebruck, 1988; H. Thomas, "Die Champagnemessen", dans *Brücke zwischen den Völkern. Zur Geschichte der Frankfurter Messe*, 3 vol., Francfort, 1991, t. 1, pp. 13-36.

[2] L'"universitas" regroupe tous les marchands des villes italiennes représentés dans les villes du royaume de France et fréquentant surtout les foires de Champagne.

[3] Tous les auteurs cités à la note 1 ont insisté sur l'importance de la politique du comté de Champagne pour l'essor des foires des le XIIe siècle et ont été amenés à rejeter l'idée avancée par H. Pirenne, *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Paris, 1951, p. 247 qui situait les foires à mi-chemin entre la Méditerranée et la Flandre.

Temas Medievales, N° 5, Buenos Aires, 1995

byzantin et musulman, et après 1260 le continent asiatique[4]. Comment ont circulé ces marchands italiens entre l'Italie et la Champagne, comment ont-ils animé les principales routes qui menaient de l'Italie septentrionale aux quatre grandes villes de foires, mais aussi à la fin du XIIIe siècle à la capitale du royaume, Paris[5], tel est le but que nous nous proposons pour cette contribution.

Les sources dont dispose l'historien en ce domaine sont fort modestes. Les contrats commerciaux, rédigés par les notaires gênois, donnent bien la destination des hommes et de leurs marchandises, mais sans jamais décrire leur itinéraire[6]. Les marchands, eux-mêmes, n'ont pas rédigé de journaux de voyage. Diverses explications en ont été avancées, instruction insuffisante pour leur permettre de laisser à la postérité le souvenir de leurs expéditions, recherche du secret des affaires pour ne pas dévoiler à des concurrents la route empruntée ou une étape ne serait-ce que là où les routes souffrent d'un entretien défectueux, marchands trop pris par le tourbillon des affaires pour avoir le temps de se consacrer à la rédaction d'un journal[7]. Quelles que soient les raisons alléguées, il n'en reste pas moins que l'historien est fort démuni pour suivre les déplacements de ceux qui —partis de Gênes ou de Milan ou toute autre ville du nord de l'Italie— gagnaient le royaume de France. Les seuls récits de voyage qui nous soient parvenus concernent les pèlerins qui, eux, partis du royaume, se dirigeaient vers le nord de l'Italie, soit qu'ils aient voulu gagner la Terre Sainte, et dans ce but ces *palmieri* pouvaient ou se rendre à Venise par la voie fluviale du Pô, ou continuer leur route vers l'Italie méridionale pour s'embarquer à Bari ou Brindisi. Quant aux *romei*, ils entendaient visiter le tombeau du Christ à Rome, et se séparaient des *palmieri* à hauteur de Plaisance dans le nord de l'Italie[8]. Or, marchands et pèlerins faisaient très souvent route de concert, si bien que les quelques descriptions de voyage entre le royaume

---

[4] A la suite du traite de Nymphée, qui ouvre aux Gênois la prédominance sur le commerce à Constantinople et dans la Mer Noire, les marchands italiens peuvent gagner la Chine: M. Balard, *La Romanie gênoise*, 2 vol., Rome-Paris, 1978, t. 1, pp. 45-55.

[5] R. Cazelles, *Paris de la fin du règne de Philippe Auguste à la mort de Charles V*, Paris, 1972 (Histoire de Paris, t. IV); A. Terroine, "Gandoufle d'Arcelles et les compagnies placentines à Paris (fin du XIIIe siècle), *Annales d'histoire sociale*, 1945, pp. 54-71 et 1946, pp. 53-75.

[6] Le notariat gênois a fait l'objet d'une bonne étude dans l'introduction de R. Doehaerd, *Les relations commerciales entre Gênes, la Belgique et l'Outremont*, 3 vol., Bruxelles-Rome, 1941, t. 1.

[7] Ces arguments ont été avances ou par H. Pirenne ou par Y. Renouard.

[8] Les "palmieri" tenaient leur nom des palmes qui étaient leurs signes distinctifs de leur voyage vers Jérusalem. Les "romei" étaient les pèlerins en route vers Rome. Sur les routes vers Bari et Brindisi, cfr. F. Micheau, "Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerins

de France et l'Italie permettent de retrouver quelques uns des itinéraires empruntés par ces voyageurs en même temps que leurs conditions de voyage[9].

Le matériel documentaire est donc relativement restreint. Certes, quelques chroniques apportent de temps à autre des informations à partir desquelles il est possible de retracer quelques éléments d'un itinéraire, mais sans que soient toujours évoquées les conditions proprement dites des voyages[10]. Les documents d'archives, si l'on met à part le cas de Gênes et dans une moindre mesure ceux de Venise[11], sont trop dispersés pour qu'une enquête individuelle puisse permettre de les appréhender. II est de ce point de vue nécessaire de recenser dans les divers dépôts d'archives, italiens, français, voire suisses, tous les documents concernant le passage et le séjour des marchands italiens, à partir desquels puissent être reconstitués avec précision leurs itinéraires et leurs conditions de déplacement. C'est donc à une large collaboration des archivistes qu'il faut appeler pour que puisse apparaître au grand jour le système d'échanges entre l'Italie et les foires de Champagne.

Il n'en est pas moins vrai que dans l'état actuel de la documentation il est tout de même possible d'évoquer les pérégrinations des marchands italiens aux XIIe et XIIIe siècles, avec d'ailleurs une évolution importante de leurs voyages entre 1150 et 1300. Il semble que le première liaison qui se soit organisée entre l'Italie et la Champagne se soit appuyée sur la *via francigena*, appelée à Plaisance la *strata romea*, la route des pèlerins en provenance du pays des Francs vers Rome[12]. Sur cette route circulaient les

---

vers Jérusalem", dans *Occident et Orient au Xe siècle. Actes du IXe Congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public (Dijon, 2-4 juin 1978)*, Paris, 1979, pp. 79-111. Sur le voyage de Plaisance à Jérusalem, cfr. *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d. C.*, a cura di C. Milani, Milan, 1977. Le récit garde sa valeur pour les Xe-XIe siècles par la richesse des détails qu'il contient.

[9] J. Richard, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout, 1981 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 38); P. A. Sigal, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinage et pèlerins au Moyen Age*, Paris, 1974.

[10] Les chroniqueurs n'apportent que des informations éparses sauf exception comme par exemple Albert de Stade qui dans les *Annales Stadenses* donne l'itinéraire qui de la vallée du Rhin permet de gagner la Champagne et de rejoindre la *via francigena*: M.G.H., *SS*, t. XVI, pp. 335-340.

[11] Les archives vénitiennes sont moins riches pour la période communale que celles de Gênes. Les documents vénitiens de cette période ont été publies par R. Morozzo della Rocca-A. Lombardo, *I documenti del commercio veneziano nei secoli XI-XII*, Turin, 1940 (Documenti e studi per la storia del commercio e del diritto commerciale, XIX-XX).

[12] J. Lestocquoy, "D'Angleterre à Rome au Xe siècle", dans *Etudes historiques dédiées à la mémoire de R. Rodière*, Arras, 1947, pp. 37-45 se sert notamment des trouvailles monétaires pour jalonner les routes suivies par les pèlerins anglais; *Idem*, "Note sur certains voyages au

pèlerins qui se rendaient sur le tombeau de St. Pierre à Rome. La route est déjà connue au Xe siècle[13]. Elle franchissait les Alpes au col du grand Saint Bernard et descendait en Italie vers la vallée du Pô par Aoste, Ivrée, Verceil, Novare et Pavie avant de franchir le fleuve à hauteur de Plaisance, où elle rejoignait l'ancienne voie romaine, la Via Aemilia, jusqu'à Borgo San Donnino (l'actuelle Fidenza), où elle abandonnait la voie romaine pour franchir l'Apennin au Monte Bardone, sans doute l'actuel col de la Cisa. Or, cette route est jalonnée sur son parcours italien d'hospices, qui accueillent les pèlerins environ tous les 30 kilomètres, ce qui représente vraisemblablement une étape journalière[14]. Les voyageurs qui fréquentent ces hospices, généralement tenus par des religieux, voyagent en groupes où se retrouvent mêlés pèlerins et marchands, voire à l'occasion évêques et seigneurs féodaux. Il est en effet plus sûr de se grouper pour éviter les guets-apens et attaques éventuels de bandits de grand chemin, tentés par les richesses que déplacent ces pérégrins. Si nos informations sont relativement abondantes pour le parcours italien de cette route, il n'en va malheureusement pas de même pour la partie française, mais il est permis de penser que monastères et hospices dispersés le long d'une route qui empruntait les cluses alpines pour rejoindre Lyon et la vallée de la Saône, puis celle de la Seine et de ses affluents avant d'atteindre les côtes de la Manche, accueillaient comme en Italie les voyageurs en route vers Rome ou en revenant[15].

Quel rôle a tenu la *via francigena* pour faciliter les relations entre l'Italie et les foires de Champagne? La réponse est loin d'être facile à donner. Il est cependant un texte dont il convient de tenir compte. Les consuls de la Commune de Plaisance en 1170-1171, dans le serment qu'ils prêtent à leur entrée en charge, jurent de faire connaître par l'intermédiaire des consuls des marchands la foire qui vient d'être créée dans la ville sur les foires dites dans le texte "ultramontanas"[16]. Il est avéré que les foires de Champagne

---

XIe siècle", dans *Studi in onore di A. Sapori*, 2 vol., Milan, 1957, t. 1, pp. 179-186 rappelle le voyage de Saint Dunstan, irlandais de retour de Rome en notant les grandes étapes du parcours italien de la *via francigena*. Le texte du récit du voyage de Saint Dunstan a été publie par J. R. Stubbs, *Rerum britannicarum medii aevi scriptores*, Londres, 1874, pp. 391-395.

[13] Voir à ce sujet le voyage de Sigéric de Canterbury à la fin du Xe siècle dans K. Miller, *Mappe Mundi. III Heft. Die ältesten Weltkarten*, Stuttgart, 1895, p. 156.

[14] Ces hospices sont bien connus pour la région placentine: cfr. P. Racine, *Plaisance du Xe à la fin du XIIIe siècle. Essai d'histoire urbaine*, 3 vol., Lille-Paris, 1979, t. 1, pp. 107-110.

[15] Dans les deux études citées à la note 12, J. Lestocquoy donne quelques informations à ce sujet.

[16] Le texte original du *breve* consulaire est conserve à Plaisance, à l'Archivio Capitolare di S. Antonino. Il a été publie, avec quelques erreurs légères de lecture par G. V. Boselli, *Delle storie piacentine libri XII*, 3 vol., Plaisance, 1793-1804, t. 1, pp. 328-331 et par A. Solmi, "Le leggi

ont pris leur essor vers 1140[17]. Or, il n'est pas impossible que ces foires d'Outre-Alpes aient été connues très tôt à Plaisance, grâce au passage dans la ville par la *via francigena* de ceux qui étaient en provenance ou qui étaient passés par les villes de foires[18]. Les màrchands de Plaisance ont été vraisemblablement parmi les premiers marchands italiens à fréquenter les foires de Champagne, et dans ce domaine la *via francigena* a été certainement l'une des voies par laquelle la connaissance des foires a pu parvenir à Plaisance.

Reste que la *via francigena* n'était déjà plus à la date de 1170 la seule voie par laquelle les marchands de Plaisance pouvaient se rendre aux foires. A une date difficile à cerner avec précision, mais qu'il est possible de situer dans les années 1140, les marchands placentins avaient gagné le port de Gênes, par l'intermédiaire duquel ils exportaient leurs étoffes de coton, les futaines[19]. Sur le port de Gênes, ils rencontrent les marchands d'Asti, et bientôt de Sienne, autre ville sise sur la *via francigena*, où sans doute les foires de Champagne ont été non moins qu'à Plaisance très tôt connues. Or, de Gênes, les marchands d'Asti ont été à l'origine d'une route qui du port ligure gagne les Alpes, traversées au Mont Cenis, pour rejoindre de là les cluses alpines et le parcours de la *via francigena*[20]. Là aussi, les étapes en sont plus ou moins bien connues, mais semblent comme précédemment ne pas excéder une trentaine de kilomètres.

Si les marchands avaient pris l'habitude de voyager en groupe, ils étaient aussi la plupart du temps armés. Par ailleurs, ils étaient appelés à faire porter leurs marchandises, notamment sur les routes de montagne, par des

---

più antiche del Comune di Piacenza", *Archivio storico italiano*, 1915, pp. 64-70. Une nouvelle publication est en cours par les soins de P. Castignoli, qui vient de transcrire les documents du XIIe siècle conserves à l'Archivio Capitolare di S. Antonino.

[17] C'est la date que dégage *grosso modo* M. Bur, *La formation du comté de Champagne, v. 950-v. 1150*, Nancy, 1977, pp. 292-307 (Mémoires des Annales de l'Est, N° 54).

[18] Plaisance était traversée par la *strata romea*, dénomination qui figure dans les documents des archives placentines dès le XIe siècle. La route, au sud de la ville, était jalonnée par diverses églises, points de rassemblement des habitants.

[19] En 1148, le gouvernement communal de Plaisance fait un prêt de 8.000 livres au gouvernement communal de Gênes, engage alors dans la guerre d'Almería. Le gouvernement communal de Gênes s'acquitte de sa dette en 1153, soit environ 8.500 livres de Gênes en marchandises (coton, produits tinctoriaux): voir les textes du remboursement dans C. Imperiale di S. Angelo, *Codice diplomatico della repubblica di Genova dal* DCCCCLXXXXVIII *al* MCLXIII, 3 vol., Rome, 1936, t. 1, N° 255, p. 305 et N° 261, p. 311.

[20] La reconstitution de cette route est possible à partir de la publication de G. Rosso, *Documenti sulle relazioni commerciali fra Asti e Genova, 1182-1310, con appendice documentaria sulle relazioni commerciali fra Asti e l'Occidente, 1181-1312*, Pignerol, 1913 (Biblioteca della società storica subalpina, LXXII) et celle de A. Ferretto, *Documenti intorno alle relazioni fra Alba e Genova, 1141-1270*, Pignerol, 1910 (Biblioteca della società storica subalpina, L).

animaux, des mulets. Il était évidemment difficile de compter sur le voiturage des marchandises pour les chemins de montagne, en raison de l'étroitesse des routes, mal équipées pour supporter de lourdes charges[21]. Il est d'autre part évident que les saisons ont eu leur importance quant aux moments où se déplaçaient les marchands. Franchir les montagnes en hiver est assurément impossible, dans l'état des techniques d'alors. C'est alors la saison creuse, où les routes terrestres sont peu battues. Cependant, le rythme des foires de Champagne, étalé de mars à décembre peut soulever quelques difficultés quant à l'organisation des voyages des marchands[22]. R. S. Lopez privilégiait pour les marchands italiens la combinaison des voyages maritimes et des voyages terrestres, avec l'utilisation de la voie maritime jusqu'à Marseille, et de là par la vallée du Rhône et de la Saône la voie terrestre[23]. Encore convient-il de remarquer que les mois d'hiver, décembre et janvier, voire février, n'étaient guère favorables à la navigation en raison des tempêtes. Les contrats enregistrés par les notaires gênois montrent qu'en fait la navigation maritime reprenait effectivement au mois de mars.

De la durée des voyages entre Gênes et les foires, nous n'avons guère d'informations valables. Certes, des contrats sont enregistrés dès février pour la foire de Bar sur Aube, la première qui se déroulait dans l'année[24]. Ces contrats concernent le plus souvent des opérations de change, et nous soupçonnons que beaucoup d'entre eux à la fin du XIIIe siècle requéraient plus un voyage par simple courrier qu'un déplacement ordinaire de marchand. Le grand mouvement d'affaires, comme le confirme l'enregistrement des contrats par les notaires gênois se situe entre le mois de mars et les mois de septembre-octobre[25]. Pratiquement entre la fin octobre et le début de mars se situe à Gênes la saison creuse pour les échanges de marchandises-argent en direction des foires de Champagne.

---

[21] Sur les voyages et leur condition, cf. A. Schulte, *Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien, mit Ausschluss von Venedig*, 2 vol., Leipzig, 1900, notamment l'introduction, pp. 1-38.

[22] Le rythme des foires était le suivant: Lagny, du 2 janvier au 23 février; Bar-sur-Aube, du 24 février au 30 mars; Provins, du 28 avril au 30 mai; Troyes, du 24 juin au 28 août; Provins (Saint Aïoul) du 14 septembre au 1er novembre; Troyes, du 2 novembre à Noël. Les dates ci-dessous varient en fonction de la date de Pâques, la foire de Lagny pouvant se prolonger lorsque Pâques tombe tardivement en avril, ce qui entraîne le décalage des autres foires.

[23] R. S. López, "Le relazioni commerciali tra Genova e la Francia nel Medioevo", *Cooperazione intellettuale*, VI, 1937, pp. 75-81. L'auteur montrait qu'un système de voiturage portait les draps des foires au port de Marseille.

[24] Voir ces contrats dans le livre de R. Doehaerd, *Les relations commerciales...*, t. 2 et 3.

[25] Ce rythme est déjà présent dans les registres de notaires publiés par l'école américaine de l'Université de Wisconsin pour la fin du XIIe et le début du XIIIe siècle: cartulaires de Oberto Scriba de Mercato (188-1190), de Guglielmo Cassinese (1190-1192), de Bonvillano (1198), Giovanni Guiberto (1200-1211).

Pendant le XIIe siècle et une bonne partie du siècle suivant, les marchands italiens qui se rendent aux foires accompagnent leurs marchandises. Il leur arrive de prendre sur eux celles que peuvent leur confier d'autres marchands, car le contrat de commende est utilisé autant sur mer que par voie de terre, en direction surtout des foires de Champagne[26]. Reste le problème délicat du transport éventuel de l'argent. C'est en vue d'éviter d'avoir à déplacer de l'argent en grande quantité que les marchands italiens des villes de l'intérieur, notamment Asti, Plaisance et Sienne, en collaboration avec les notaires gênois, ont mis au point le contrat de change (*instrumentum ex causa cambii*)[27]. Le système est en place à la fin du XIIe siècle, qui permet à un marchand italien de partir de Gênes avec l'assurance de trouver sur les villes de foires les deniers de Provins qui lui sont nécessaires pour le règlement de ses affaires. La procédure était simple, qui voyait un marchand remettre à un banquier ou un homme d'affaires à Gênes une somme en deniers de Gênes contre laquelle il recevait sur les foires du correspondant de ce même banquier la somme correspondante en monnaie de Provins, monnaie officielle des foires. Mais le système pouvait fonctionner aussi depuis les foires en sens inverse vers Gênes[28]. Une telle opération tombait sous le coup de la législation canonique, qui condamnait le prêt à intérêt, car le changeur ne manquait pas de prendre une commission, intérêt du change[29]. Aussi les changes étaient-ils réalisés en dissimulant la somme apportée à Gênes (*tot denarios januenses*, disent les contrats de change instrumentés par les notaires), contre laquelle le marchand reçoit sur les foires généralement une somme ronde donnée en livres de Provins, 100, 200, voire jusqu'à 500. Il est dès lors difficile de connaître le taux de change exact autant que la commission encaissée par le changeur sur le port ligure[30]. Les Astésans, les Siennois et les Placentins ont su tirer très tôt de larges bénéfices de cette activité. Ils se révèlent d'excellents manieurs d'argent, et s'affirment par là très vite comme les grands financiers de l'Occident chrétien. Si les Siennois et les Placentins poursuivent cette activité financière tout au long du XIIIe siècle, rejoints par les Toscans de

---

[26] G. Astuti, *Origine e svolgimento storico della commenda fino al secolo XIII*, Turin, 1933 (Documenti e studi per la storia del commercio e del diritto commerciale, III).

[27] R. de Roover, *L'évolution de la lettre de change, XIVe-XVIIIe siècle*, Paris, 1953, chap. 1.

[28] P. Spufford, *Money and its use in medieval Europe*, Cambridge, 1988 (voir le registre sous Provins).

[29] Cf. note 27.

[30] Quelques documents des archives de Gênes permettent de fixer pour la fin du XIIIe siècle le cours du change à 18 deniers de Gênes pour 12 deniers de Provins. Le bénéfice du change se monte à deux deniers par sou pour le changeur sur la place de Gênes.

Florence et de Lucques[31], en revanche les Astésans se spécialisent avec d'autres marchands issus des villes piémontaises de Chieri ou Albe dans le prêt sur gage. Ils sont véritablement les "Lombards", honnis des populations et des souverains, mais fort utiles pour ceux qui ont besoin de leurs services: princes, seigneurs, voire gens d'Eglise.

Les conditions dans lesquelles s'effectuent les échanges commerciaux des marchands italiens évoluent dès la fin du XIIe siècle. Une rubrique des Statuts anciens des Marchands de Plaisance signale à la date de 1192 que sur les places où se trouvent au moins trois marchands originaires de la ville doit être élu un consul, cas de Marseille, Montpellier et Venise, sans compter Gênes[33]. II est dès lors permis de dire qu'en ces villes se trouve une "colonie marchande", sinon à titre fixe, à tout le moins à titre temporaire. Les marchands s'organisent et sont alors représentés par l'un des leurs, qui est chargé d'une part de régler les différends éventuels entre leurs concitoyens, d'autre part de défendre leurs intérêts devant les autorités étrangères. C'est dans la courant du XIIIe siècle que les marchands de Plaisance présents aux villes de foires doivent prêter serment à de tels consuls de respecter leurs décisions comme il leur est interdit de s'y opposer[34]. Peu à peu s'ébauche une installation permanente sur les villes de foires[35], comme sur les villes où s'opère une rupture de trafic entre voie de mer et voie de terre, comme le suggère l'image de Marseille et de Montpellier.

---

[31] P. Racine, "I banchieri piacentini ed i cambi sulle fiere di Champagne alla fine del Duecento", dans *Studi storici in onore di E. Nasalli Rocca*, Plaisance, 1971, pp. 475-504. A la fin du XIIIe siècle, les Placentins subissent une rude concurrence de la part des Florentins et Lucquois sur le marché des changes à Gênes.

[32] R. Bordone poursuit des recherches sur la dispersion des Astésans et des "Lombards" à travers l'Europe occidentale. Nous ne retiendrons que quelques titres de cet auteur: "I Lombardi nelle città europee", dans *Spazio urbano e organizzazione economica nell'Europa medievale*, a cura di A. Grohmann, Perouse, 1994, pp. 81-97 (Annali della Facoltà di scienze politiche, a.a. 1993-1994, 30. Materiali di storia, 14). Devraient paraître prochainement sulla rivista *Società e Storia* un essai du même auteur: *I Lombardi in Europa. Primi risultati e prospettive di ricerca* et de L. Castellani, *Percorsi di affermazione di una famiglia dell'aristocrazia finanziaria astigiana: i Malabaila di Valgorrera e Cantarana*. Ces deux mêmes auteurs ont présenté au convegno *Demografia e società nell'Italia medievale (secoli IX-XIV)* un essai commun: "'Migrazioni' di uomini d'affari nella seconda metà del Duecento. Il caso dei Lombardi di Asti". Par ailleurs, le même auteur a fait préparer diverses *tesi di laurea* sur des familles de Lombards d'Asti, déposées à l'Université de Turin, au Dipartimento di storia medievale.

[33] *Corpus Statutorum Mercatorum Placentiae*, a cura di P. Castignoli e P. Racine, Milan, 1968, statuts de 1321, rub. 94 (consuls de Gênes) et 96, p. 46. Les deux rubriques remontent aux années 1190 et 1192.

[34] *Ibid.*, rub. 95, p. 46 et rub. 400, p. 117.

[35] E. Chapin, *Les villes de Foire de Champagne des origines au XIVe siècle*, Paris, 1937.

Pareille installation permanente s'accompagne d'ailleurs de toute une infrastructure, que révèlent par exemple des villes comme Provins et Bar-sur-Aube[36]. A l'origine, les marchands italiens étaient logés dans des maisons qui leur étaient louées par les habitants, sous la pression d'ailleurs du comte de Champagne. A Provins, à la fin du XIIe siècle, les chanoines de Saint Jacques construisent à l'abri des murs de la ville des maisons pour y loger les hôtes de passage[37]. Ceux-ci disposent alors de maisons avec des entrepôts dans les caves, et dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, ils apparaissent installés à demeure. Les gens de Lucques louent ainsi une maison au Vieux Marché de Provins où ils peuvent s'établir et entreposer leurs marchandises[38]. Les marchands italiens qui fréquentent les foires de Provins recherchent les maisons sises au voisinage du Marché couvert[39]. Leurs colonies sont alors bien organisées, des notaires sont venus d'Italie pour l'établissement de leurs contrats commerciaux et des consuls sont à la tête de ces colonies dans toutes les villes de foires, car ce qui est vrai de Provins ne va pas sans se répéter à Bar-sur-Aube, où est bien connue la rue des Anguissoles (compagnie placentine des Anguissola), ou Troyes[40]. Un document d'août 1270 est de ce point de vue révélateur, avec une des maisons de Bar-sur-Aube mise à la disposition de marchands italiens, avec une cave voûtée, sur laquelle le comte assigne une rente annuelle de 50 livres à l'abbaye de Clairvaux[41].

Ce qui transparaît ainsi au cours du XIIIe siècle tourne bien autour de l'acquisition d'installations permanentes de la part des marchands italiens sur les villes des foires de Champagne. Une telle organisation ne peut qu'être mise en relation avec de notables changements structurels au cours du XIIIe siècle. Il est difficile de dire le moment précis où se sont formées les premières grandes compagnies bancaires et commerciales (*societates*). Elles sont attestées de manière sûre aux environs des années 1240 dans les registres des notaires gênois[42]. Ces compagnies à base de capitaux familiaux, auxquels s'ajoutent des dépôts des particuliers qui mettent à la

---

[36] H. Dubois, "Espace de la Foire et espace urbain dans les villes du royaume de France", dans *Spazio urbano...*, pp. 127-141, notamment pour les foires de Champagne, pp. 130-137; P. Racine, "Les marchands italiens dans le royaume de France (XIIe-XIVe siècles)", dans *Spazio urbano...*, pp. 99-126 (analyse de Bar-sur-Aube et Provins, pp. 114-116).

[37] E. Chapin, "Les villes de Foire...", pp. 32-35; P. Racine, "Les marchands italiens...", p. 114.

[38] E. Chapin, "Les villes de Foire...", p. 107.

[39] H. Dubois, "Espace de la Foire...", pp. 134-135.

[40] *Ibid.*, pp. 135-136.

[41] E. Chapin, "Les villes de Foire...", pp. 25-26.

[42] Voir de ce point de vue le t. 2 de R. Doehaerd, *Les relations commerciales...*

disposition des compagnies leur argent pour le faire fructifier, s'implantent de manière permanente sur les villes de foires, comme sur les villes où s'opèrent des ruptures de charge, Marseille[43], Montpellier[44], en déléguant des facteurs qui sont leurs représentants permanents, en état de les informer régulièrement de l'état des marchés. Les documents en viennent à les désigner de termes comme *habitator in Marsilia*[45] ou *burgensis montepesulanus*[46], ce qui traduit leur implantation solide au sein du milieu local. Ainsi s'opère ce que les historiens économistes ont appelé la "sédentarisation du marchand", qui peut diriger ses affaires depuis un siège central sans avoir désormais à se déplacer d'une place commerciale à l'autre[47]. Sans aller jusqu'à parler comme certains historiens d'une "révolution", il faut cependant bien convenir qu'il y avait là une profonde mutation des habitudes commerciales[48]. Le marchand, dirigeant une de ces grandes sociétés commerciales et bancaires, n'a plus rien à voir assurément avec le "pied poudreux" cher à Henri Pirenne.

Une pareille organisation requiert désormais le service de courriers, qui effectuent des voyages rapides pour transmettre les lettres commerciales échangées entre les facteurs et le siège central de la compagnie et réciproquement. Alors que les contrats des notaires continuent à être rédigés en latin, les lettres commerciales utilisent désormais la langue vulgaire[49]. Ce service de courrier s'effectue ainsi depuis Sienne, Florence ou Gênes et les

---

[43] La compagnie placentine des Anguissola est représentée à Marseille en 1248 par un représentant permanent comme le prouvent les actes du notaire marseillais Amalric publiés par L. Blancard, *Documents inédits sur le commerce de Marseille*, Marseille, 1884-1885. Voir à leur sujet P. Racine, "A Marseille en 1248 : l'activité des hommes d'affaires de Plaisance", *Annales du Midi*, 78, 1966, pp. 221-233.

[44] Sur la présence des Italiens à Montpellier, cfr. A. Germain, *Histoire du commerce de Montpellier antérieurement à l'ouverture du port de Cette*, Montpellier, 1861 et A. Dupont, *Les relations commerciales entre les cités maritimes du Languedoc et les cités méditerranéennes d'Espagne et d'Italie du Xe au XIIe siècle*, Montpellier, 1942.

[45] Buongiovannino Pagano est dit *habitator in Marsilia* en date du 14 novembre 1291: Archivio di Stato de Gênes (désormais abrégé: A. S. G.), cartulaire (abrégé: cart.) 132, f. 117 v.

[46] Guirardo Pelegrini, associé de la compagnie Guadagnabene de Plaisance est dit *burgensis montepesulanus* à la date du 23 mars 1274: A. S. G., cart. 63/1, f. 29 v.

[47] Y. Renouard, *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, Paris, 1968, pp. 114-122.

[48] R. S. López, *Naissance de l'Europe*, Paris, 1962, pp. 293-303.

[49] "Lettere volgari del secolo decimoterzo scritta da Senesi", publiées par C. Paoli et E. Piccolomini dans le fasc. CXVI de la *Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII*, de G. Romagnoli, Bologne, 1871. *Lettera di Iacomo, Giovanni, Vincenti e altri compagni di Siena a Iacomo di Guido Cacciaconti in Francia, 5 luglio 1260*, appendice aux *Letture Familiari* de P. Fanfani, fasc. août 1857. Cette lettre fait partie du groupe de lettres précédent et a été réimprimée par G. Gargani, *Della lingua volgare in Siena nel secolo XIII: discorso con annotazioni*, Sienne, 1868. *Lettera di Andrea Tolomei dalla fiera di Bar-sur-Aube il 30 aprile*

foires, mais aussi par exemple entre Plaisance et Gênes[50]. Là où un roncin emploie environ quatre jours pour couvrir la distance Plaisance-Gênes, soit environ 150 kilomètres[51], un cheval affecté en courrier ne met que deux jours[52]. La tenue d'une correspondance commerciale symbolise d'une part la promotion culturelle du marchand, mais aussi d'autre part celle de la langue vulgaire devenant langue de communication[53]. Par ailleurs, elle ne peut se développer et trouver sa pleine efficacité qu'avec des représentants des sociétés, des facteurs solidement introduits dans le monde des affaires. Mais seule la rapidité de transmission entre le siège de la compagnie, le plus souvent d'ailleurs le port de Gênes, et les villes de foires en peut valoriser l'efficience. La sédentarisation des marchands ne saurait ainsi s'apprécier qu'en termes relatifs, entre d'une part la dispersion de facteurs des grandes sociétés aux étapes les plus importantes du monde commercial et d'autre part un service de transmission rapide entre les divers maillons du réseau commercial ainsi constitué. C'est par là toute une stratégie commerciale qui peut ainsi s'échafauder, dont l'Occident n'est d'ailleurs qu'une partie[54].

Avec l'établissement à demeure de facteurs sur les différentes étapes du parcours Italie-foires de Champagne, la circulation des marchandises peut elle-même bénéficier de nouvelles conditions. De Montpellier, de Nîmes, mais aussi des villes de foires, les marchands des grandes compagnies bancaires et commerciales concluent des contrats de voiturage pour faire circuler draps ou autres marchandises précieuses entre la Méditerranée et les villes de foires ou réciproquement[55]. Des entreprises de voiturage se

---

1269 ai compagni di Siena, publiée par M. Chiaudano, *Contratti di cambio*, vol. LXVI des Atti della R. Accademia delle scienze di Torino, Turin, 1931. *Lettere di Messer Consiglio de' Cerchi e Compagni di Firenze a Giachetto Rinieri e Compagni in Inghilterra, 1290-1291*, appendice à la 3e partie de la *Storia politica dei Municipi Italiani* de P. Emiliani-Giudici, Florence, 1886.

[50] A. Schaube, "Der Kurierdienst zwischen Italien und den Messen von Champagne", *Archiv fur Post und Telegraphie*, XXIV, 1896; *idem*, "Ein italienischer Coursbericht von der messe von Troyes aus dem 13. Jahrhundert" dans *Vierteljahrschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, V, 1897, pp. 248-308.

[51] A. S. G., cart. 75/II, f. 5 v: Apollonio de Beccaria de Parme le 1er avril 1280 prend en location de Giovanni Paxabruço de Milan un roncin pour le trajet aller-retour Gênes-Plaisance pour une durée de 10 jours; cart. 63/I, f. 51 r.: le placentin Gandulfo Sezario loue à Giovanni Barberio de Fontanarosa un roncin brun, estimé 10 livres pour une durée de 12 jours pour le trajet aller-retour Gênes-Plaisance.

[52] C'est ce qui se déduit des études d'A. Schaube citées à la note 50.

[53] Les érudits du siècle passé, comme le montre la note 49, se sont efforcés de mettre en valeur les documents d'origine toscane dans le but d'exalter l'unité politique nouvelle de l'Italie.

[54] Y. Renouard, *Les hommes d'affaires italiens...*, l'a fort bien mis en valeur.

[55] R. H. Bautier, "Les registres des foires de Champagne", *Bulletin philologique et historique*, 1942-1943, pp. 157-158 donne divers contrats de transport de draps. Cette contribution a été

fondent, qui se mettent au service des marchands, que ce soit à Gênes même pour permettre aux Bardi florentins d'expédier leurs balles de laine qu'ils reçoivent d'Angleterre directement par bateau, à partir du moment où est établie la liaison directe par bateau Gênes-Bruges, Bruges-Londres ou Gênes-Southampton[56], ou que ce soit à Nîmes. Ces contrats de voiturage prennent toute leur importance dans les relations entre Nîmes et les foires de Champagne, comme l'a bien souligné R. H. Bautier[57]. Le marchand n'a plus à accompagner ses marchandises. Il lui suffit de les confier à un voiturier, en avertissant son correspondant sur les villes de foires par exemple, pour qu'en soit assurée bonne réception. Le système de circulation par voiturage ne peut s'effectuer que si le marchand peut s'appuyer sur des voituriers à qui il peut faire confiance, notamment pour que la marchandise arrive à bon port en bon état[58], mais il est non moins nécessaire que le correspondant sur les villes de foires soit informé au mieux des livraisons qui lui sont destinées. Tout repose ainsi sur des conditions nouvelles d'organisation du trafic commercial dans la seconde moitié du XIIIe siècle[59].

La création du port d'Aigues Mortes lors de la première croisade de Saint Louis bouleverse quelque peu les données relatives à la réception et au transport des marchandises à destination des foires de Champagne entre la Méditerranée et les villes de foires[60]. La royauté française, qui venait d'atteindre les rivages méditerranéens au lendemain de la Croisade des Albigeois, en vient peu à peu à ébaucher une politique maritime fondée sur la présence française en Méditerranée, dont le port d'Aigues Mortes est le pivot, au détriment de Montpellier, dépendance aragonaise[61]. Dès lors, les rois de France entendent fixer les marchands italiens en les contraignant à passer par Aigues Mortes et Nîmes. En 1275, le roi conclut un accord avec l'"université des marchands italiens fréquentant les foires de Champag-

---

reprise avec des corrections dans *idem*, *Sur l'histoire économique de la France médiévale. La route, le fleuve, la foire*, Aldershot, Variorum Reprints, 1991.

[56] R. Doehaerd, "Les galères gênoises dans la Manche et la Mer du Nord", *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, XIX, 1938, pp. 1-76; A. A. Ruddock, *Italian merchants shipping in Southampton*, 1270-1600, Southampton, 1951.

[57] Cf. note 55.

[58] Les contrats prévoient que les draps soient transportes à dos de bête et non en voiture pour ne pas abîmer les étoffes le long du voyage: cfr. les contrats cités par R. H. Bautier à la note 55.

[59] R. S. López a bien analyse ces aspects dans l'ouvrage cité à la note 48.

[60] G. Jehel, "Aigues Mortes au XIIIe siècle, une problématique méditerranéenne", dans *Montpellier, la Couronne d'Aragon et le Languedoc, 1204-1349 Actes du XIIe Congrès d'Histoire de la Couronne d'Aragon*, Montpellier, 1987, pp. 135-146.

[61] G. Jehel, *Aigues Mortes, un port pour un roi. Les Capétiens et la Méditerranée*, Roanne, 1985.

ne", alors dirigée par le placentin Folco Caccia, et Nîmes devient une des grandes étapes à partir de laquelle s'organise le voiturage des marchandises qui arrivent de Gênes ou des foires en direction du port d'Aigues Mortes[62]. La communauté italienne qui se fixe à Nîmes devient très rapidement une source de conflits avec la population locale pratiquant le prêt sur gage à grande échelle, dépouillant ceux qui en sont victimes. Elle est alors l'objet de très vives récriminations près du sénéchal pour que cessent de telles pratiques[63]. Mais ce qui est illustré ici à Nîmes par des représentants de villes comme Plaisance ou Gênes notamment se répète depuis les villes de foires en Champagne, d'où s'en vont les représentants d'Asti et des villes piémontaises après 1250 pour fonder en Lorraine[64], dans les pays rhénans[65], en Flandre[66], en Hainaut[67], en Ile de France[68] des tables de prêt, abandonnant ainsi le trafic des marchandises comme de l'argent entre l'Italie et les foires de Champagne pour se spécialiser dans le prêt sur gage, préparés qu'ils étaient d'ailleurs par le maniement antérieur de l'argent entre l'Italie et la Champagne. Le personnage du "Lombard" que persécute Philippe le Bel, après Saint Louis, devient un personnage incontournable du monde de la finance italienne au sein de maintes terres occidentales[69].

---

[62] R. H. Bautier l'a mis en valeur à parti des contrats qu'il a analysés: cf. note 55. Le texte conclu en 1275 entre le roi de France et l'"universitas" des marchands italiens a été publie par A. Germain, *Histoire du commerce de Montpellier...*, pp. 277-284.

[63] Archives Nationales, JJ 335, N° 14: enquête du sénéchal de Beaucaire sur la pratique de l'usure par des marchands lombards et toscans établis à Nîmes sous le régime des "conventions royaux". Cette enquête a fait l'objet d'une breve analyse par R. H. Bautier, "Les Lombards et les problemes du crédit en France aux XIIIe et XIVe siècles", dans *Rapporti culturali ed economici fra Italia e Francia nei secoli al XIV al XVI. Atti del colloquio italo-francese, Roma, febbraio 1978*, Rome, 1979, pp. 21-22 et *idem*, "Les marchands et banquiers de Plaisance dans l'économie internationale du XIIe au XVe siècle", dans *Il Registrum Magnum del Comune di Piacenza. Atti del Convegno internazionale di studio. Piacenza, 29-30-31 marzo 1985*, Plaisance, 1986, pp. 205-206. L'auteur malgré ses promesses n'a toujours pas publié le document.

[64] J. Schneider, "Les Lombards en Lorraine", *Annuaire de la Société d'Histoire et d'Archéologie de la Lorraine*, LXXIX, 1979, pp. 65-98.

[65] W. Reichert, "Lombarden zwischen Rhein und Maas", *Rheinische Vierteljahrsblätter*, 51, 1987, pp. 188-223.

[66] P. Morel, *Les Lombards dans la Flandre française et dans l'Hainaut*, Lille, 1908.

[67] Cfr. note précédente.

[68] R. H. Bautier, "Le marchand lombard en France aux XIIIe et XIVe siècles", dans *Le Marchand au Moyen Age*, Paris, 1992, pp. 63-80.

[69] Le terme de "Lombard" est loin d'être clair: faut-il considérer le placentin Gandoufle d'Arcelles, représentant d'une compagnie bancaire et commerciale de sa ville, comme un marchand ou un "Lombard", pratiquant largement l'usure si l'on se réfère à son testament publié par C. Piton, *Les Lombards en France et à Paris: leurs marques, leurs poids-monnaies, leurs sceaux de plomb*, 2 vol., Paris, 1892. Sur le terme technologique cfr. Ph. Wolff, "Le problème des

L'installation des représentants des grandes compagnies bancaires et commerciales fixe dès lors la grande route qui de la Méditerranée gagne les villes de foires. A partir de l'"Itinéraire de Bruges", qui, certes, remonte au XVe siècle, R. H. Bautier a décrit les grandes étapes qui de Nîmes mènent par exemple les voituriers aux foires par la vallée de la Loire, puis celle de l'Yonne et de la Seine[70]. Les étapes s'en dessinent clairement, de 30 à 50 kilomètres, qui confirment les données des contrats de voiturage et la durée prévue par les contrats quant à la durée des voyages[71]. Certes, nous n'avons pas d'informations quant à la structure d'accueil des différents lieux où s'arrêtaient voituriers et marchands individuels. Il est cependant possible d'avancer certaines hypothèses quant à l'existence d'un système d'hôtellerie, à tout le moins d'auberges et de relais de chevaux[72]. Par ailleurs, des abbayes ou des sanctuaires, au Puy, à Montargis, à La Charité sur Loire étaient susceptibles de fournir le gîte à qui se rendait ainsi de Nîmes aux foires et à la fin du XIIIe siècle à Paris, où s'était installée dans la fameuse rue des Lombards la communauté des marchands italiens[73].

Les progrès accomplis au cours du XII et du XIIIe siècle quant aux voyages par terre sont notables. Sur les routes qui menent aux foires de Champagne, la vitesse des charrois est pratiquement la même en 1270-1280 qu'au début du XIXe siècle avant l'établissement des chemins de fer[74]. Il faut donc admettre qu'une oeuvre d'aménagement et d'entretien des routes a été entreprise. Or, les voies romaines anciennes ne jouent en ce domaine qu'un rôle secondaire, quand bien même elles ne sont pas absen-

---

Cahorsins", *Annales du Midi*, 62, 1950, pp. 229-238 et R. Bordone, "I `Lombardi' in Europa. Primi risultati e prospettive di ricerca", à paraître dans *Societa e Storia*. Voir egalement nos réflexions sur le terme dans *Les marchands italiens...*, pp. 104-107.

[70] R. H. Bautier, "Recherches sur les routes de l'Europe médiévale. I-De Paris et des foires de Champagne à la Méditerranée par le Massif Central", *Bulletin philologique et historique*, 1960, pp. 99-143, repris dans *Sur l'histoire économique de la France médiévale..., op. cit.*

[71] L'un des contrats de voiturage ou plutôt de portage publié par R. H. Bautier (cf. note 55) à la date du 1er octobre prévoit une durée de 23 jours entre Troyes et Nîmes, soit des étapes quotidiennes d'environ 30 kilomètres.

[72] Nous sommes mieux informés sur les conditions d'accueil pour la période du bas Moyen Age. Certains aspects des gîtes du XIIIe siècle ne devaient pas être très différents de ce que décrit N. Coulet, "Les hôtelleries en France et en Italie au bas Moyen Age", dans *L'homme et la route en Europe occidentale au Moyen Age et aux Temps modernes*, Auch, 1982, pp. 181-205.

[73] Sur l'établissement des marchands italiens "rue des Lombards" à Paris, cfr. les livres de tailles publiés par H. Geraud, *Paris sous Philippe le Bel*, Paris, 1837 pour l'année 1292 et par K. Michaelsson, *Le livre de taille de Paris l'an 1296*, Göteborg, 1954 (Acta Universitatis Gothoburgensis, LXIV, 4) et *idem*, *Le livre de taille de Paris l'an 1297*, Göteburg, 1961 (Acta Universitatis Gothoburgensis, LXVII, 3).

[74] Opinion émise par R. H. Bautier, *Les registres des foires de Champagne...*

tes du réseau routier qu'empruntent les marchands italiens[75]. Les foires ont engendré des routes nouvelles qui permettaient d'assurer en des conditions relativement acceptables le transport des marchandises[76]. Les routes, pavées, sont dans bon nombre de cas en état de supporter de lourdes charges, permises par ailleurs par le nouveau type d'attelage[77]. Il n'est pas dans notre intention d'affirmer que tout le réseau routier d'alors était de cette qualité, car subsistent des routes caillouteuses, mal entretenues, mais le transport par voiturage des draps, plus facile par voie de terre et de mer qu'à travers les routes de montagne, sousentendait l'existence d'un tel réseau routier entre la Méditerranée, Nimes et les villes de foires. Il convient d'ailleurs de ne pas oublier que les monastères, ruraux, ont eu besoin de se relier aux anciennes routes et qu'ils sont souvent à l'origine d'un nouveau réseau routier. De ce point de vue une abbaye comme Cluny, à proximité de la vallée de la Saône, non loin de la vallée de la Loire, n'allait pas sans détenir une position importante pour fixer les voies de passage des pèlerins et des marchands qui passaient par le territoire bourguignon[78]. Jean Hubert a mis en valeur le chemin que l'abbaye a construit en quelque sorte de Bourgogne aux Pyrénées en relation avec le développement des grands pèlerinages[79], mais Cluny n'était pas éloigné des routes qui par la vallée de la Saône gagnaient la vallée de la Seine ou de ses affluents.

[75] J. Hubert, "Les routes du Moyen Age", dans *Les routes de France depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1959, pp. 26-56 (Colloques, Cahiers de la Civilisation française, colloque de Sarrebruck); F. Imberdis, "Les routes médiévales: mythes et réalités historiques", dans *Annales d'histoire sociale*, 1, 1939, a été l'un des premiers à dénoncer le mythe des voies romaines appelées à subsister au Moyen Age. Il a repris sa démonstration: "Les routes romaines coïncident-elles avec les voies romaines?", *Bulletin philologique et historique*, 1960-1961, pp. 93-98. Il convient de retenir cette affirmation de M. Rouche, "L'héritage de la voirie antique dans la Gaule du haut Moyen Age (Ve-XIe siècles)", dans *L'homme et la route en Europe occidentale au Moyen Age et aux Temps modernes...*, p. 32: "La voie romaine était toujours intacte, mais de moyen de transport elle était devenue, comme aujourd'hui les locomotives du XIXe siècle, un véritable monument historique". Nous avons nous-même été amene à en faire la démonstration quant au "Caminus Janue", c'est-à-dire la route qui unit Plaisance à Gênes, qui, au lieu de reprendre le trace de la Via Postumia, serpente le long de la montagne, jalonnée par les châteaux des vassaux des abbayes de S. Paolo di Mezzano et S. Colombano de Bobbio: "Le relazioni tra Piacenza e Bobbio nei secoli XII e XIII", *Archivio storico per le province parmensi*, 4a s., XXVIII, 1976, pp. 185-196.

[76] Contrairement à E. Chapin, *Les villes de foire...*, qui pensait que les itinéraires vers les foires étaient conditionnes par les anciennes voies romaines; J. Hubert, *Les routes du Moyen Age...*, a montré que les foires ont impose un réseau routier entièrement nouveau.

[77] J. Hubert, *Les routes du Moyen Age...*, pp. 36-37. L'amélioration des méthodes d'attelage n'est par ailleurs pas étrangère au développement des échanges commerciaux par voie terre.

[78] Le réseau routier de Cluny n'a malheureusement pas donne lieu jusqu'à ce jour à une étude approfondie.

[79] J. Hubert, *Les routes du Moyen Age...*, p. 48.

Homo viator! Le marchand est au Moyen Age l'un des hommes qui se déplace et qui avec lui transporte des marchandises souvent rares et précieuses. De ses conditions de voyage, nous ne savons que peu de chose à travers la documentation qui nous est parvenue. Les confidences de ces voyageurs sont à peu près inexistantes. Aucun journal de voyage, aucun récit ne vient sous leur plume, même s'il est évident qu'ils ont atteint au XIIIe siècle un degré d'instruction certain. Voyageurs, ils finissent au moins pour certains d'entre eux à se fixer, à se "sédentariser". Le réseau commercial qui se met en place au cours du XIIIe siècle, avec des facteurs établis sur les grandes étapes du parcours Italie-foires de Champagne, autorise un transport par voiturage qui évite aux marchands des grandes compagnies bancaires et commerciales de se déplacer sur de très longues distances. Les contrats de commende entre Gênes-Montpellier, puis Gênes-Aigues Mortes, avec un accompagnateur par mer, puis le voiturage jusqu'aux foires transforment considérablement la vie des marchands dont beaucoup n'ont plus à affronter les rigueurs du temps et les mauvaises routes notamment en montagne. La contrat de change évite désormais tout transport d'argent et finit par déboucher sur un véritable marché bancaire sur les foires après 1240-1250[80]. L "'homo viator" qu'était le marchand banquier devient le "negociator stans", capable de dominer un vaste réseau d'affaires entre Orient et Occident. Le niveau économique atteint par l'Occident à la fin du XIIIe siècle ne sera jamais plus retrouvé dans les siècles de la fin du Moyen Age[81].

---

[80] H. Pirenne, *Histoire économique de l'Occident médiéval*..., p. 250 a pu écrire: "Les foires jouèrent donc dans l'Europe de ce temps-là le rôle d'un *clearing house* embryonnaire". R. H. Bautier dans *Les foires de Champagne*..., a bien montré cette évolution des foires de Champagne de foires de marchandises vers le marché bancaire.

[81] R. S. López a su montrer que le port de Gênes atteint dans les années 1290 son activité maximale au cours du Moyen Age (*Naissance de l'Europe*..., pp. 269 et 294). Les compagnies florentines des Bardi et des Peruzzi ont un rayon d'action qui s'étend de l'Asie à l'Angleterre et le nombre de leurs facteurs et employés est plus important au début du XIVe siècle que celui des compagnies florentines du XVe siècle comme celle des Medicis, comme l'a remarqué Y. Renouard, *Les hommes d'affaires italiens*..., 3ème partie, chap. 4 et 4ème partie chap. 2. Il est intéressant de se référer pour une semblable comparaison à deux travaux de grande qualité: A. Sapori, *Storia interna della compagnia mercantile dei Peruzzi. Le compagnie toscane del Dugento e dei primi del Trecento; la responsabilita verso i terzi; il personale delle compagnie mercantili*, N° XII, XIV, XVII du volume *Studi di storia economica médiévale*, Florence, 1946; R. de Roover, *The Medici Bank: its organisation, management, operations and decline*, 2 vol., New York, 1948 (Business History Series, Graduate School of Business Administration, New York University).

EL TIEMPO DE LOS VIAJEROS

NILDA GUGLIELMI
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

En un libro reciente[1] he estudiado la peripecia de viajeros medievales que —en su mayoría— se dirigían a Tierra Santa. El propósito principal de dicho estudio consistió en analizar si el viajero podía ser considerado marginal de acuerdo a definiciones que constituyeron objeto de otro trabajo[2].

Hoy nos preguntamos de qué manera vivieron esos viajeros el tiempo por el que transitaron. Sin duda, el objetivo y el destino del viaje determinaron las calidades de los tiempos vividos ya que estos personajes trataron de alcanzar un ámbito cargado de sacralidad con un afán de espiritualidad, espíritu místico o penitente (según los casos, más o menos acentuado y profundo).

En realidad, tendríamos que hablar de *tiempos* ya que el concepto —indudablemente— no puede ser unívoco. Por tanto, hemos de establecer una diferenciación que nos servirá de hilo conductor. Pensamos que estos viajeros —durante su tránsito— viven varias dimensiones temporales: el tiempo real, el tiempo psicológico y el tiempo mítico. En algunas ocasiones, estos tiempos coincidirán de manera alternativa pero no siempre necesaria. Es decir que, a veces, encontramos conjugados el tiempo real y el tiempo psicológico; en otras, este último se flexibiliza con el tiempo mítico. Siempre el tiempo "exterior" o mensurable por métodos de exactitud habrá de ligarse e influirse con el tiempo "interior".

A primera vista parecería que las dimensiones de tiempo real y tiempo

---

[1] Nilda Guglielmi, *Guía para viajeros medievales (Oriente. Siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, PRIMED-CONICET, 1994.

[2] Nilda Guglielmi, "Reflexiones sobre marginalidad", *Anuario de Estudios Medievales*, 20, 1990, pp. 317-348.

mítico serán las que prevalezcan en los relatos de nuestros viandantes. Pero ninguna de ellas se ofrecerá sin el matiz que introduzca el elemento personal. Las características de cada uno de los viajeros —ya sean temerosos, ansiosos, violentos, gozadores...— determinarán peculiares maneras de emplear el tiempo de su viaje, de su disfrute o de sus sufrimientos. Es decir que el tiempo psicológico ejercerá una influencia esencial. El *pathos* y el *cronos* se conjugarán con frecuencia.

El tiempo real

Los relatos de nuestros viajeros nos ofrecen múltiples expresiones del tiempo real. En general, podríamos decir que ese tiempo comprende momentos diluidos en contraposición a momentos de concentración o fuertes. La dimensión más frecuente de dicho tiempo real son los cálculos de duración de todo el tránsito y los relativos a las diversas etapas. Muchos de estos relatos tratan de ser guías que nos ofrecen, *a priori*, datos sobre las tierras a recorrer, que advierten acerca de las peculiaridades de esos ámbitos, sobre peligros y asechanzas a sortear, acerca de lugares especialmente importantes. Por consiguiente, tratan de ser veraces en cuanto a la mensuración del recorrido, su desarrollo sin inconvenientes estará en relación con esas distancias y con la salud, la economía, la impaciencia, los intereses del viajero... Como deseo privilegiar los siguientes apartados, me abstendré de ejemplificar éste. Por lo demás, numerosas citas del estudio mencionado justifican lo que decimos[3].

Pero si dejamos el aspecto admonitorio o de previsión y entramos al relato propiamente dicho, nos encontramos con el tiempo real conjugado con el tiempo psicológico, según veremos.

El tiempo psicológico

En algunos momentos, el viajero articula la dimensión del *aión* —el tiempo de su vida— con el *cronos*, el tiempo que transcurre, mensurable según la medida ejercida sobre el tiempo, con una duración que —por dramaticidad, premura, inminencia (se introduce el elemento *pathos*)— se hace puntual. Escribimos *puntual*. Parecería contradictorio hablar de *puntualidad* y *cronos* ya que éste se imagina como sinónimo de tiempo móvil. Tal vez fuera más apropiado decir *momento de intensidad o de*

---

[3] Ver Guglielmi, *Guía*...

condensación. Sin duda, estamos hablando de un tiempo interior, psicológico, que otorga un ritmo peculiar a ciertas experiencias que —vividas en un particular tiempo cronológico— no son mensuradas por ese desarrollo temporal sino por su intensidad y efecto profundo. En este caso, el *pathos* es un factor que se impone sobre los demás para dar definición al momento.

Un ejemplo de lo que decimos podrían ser la inminencia de naufragio, la asechanza de los peligros del mar —en mayor medida que las insidias de tierra, que se suponen más fáciles de sortear—. Fray Jacobo de Verona habla del peligro de naufragio "ventus validus apparuit et inundationes fecit tales, ut omnes naufraguium timeremus, anchoras omnes projecimus in mari, Deum devote invocavimus et per totam noctem in magna tribulacione permansimus"[4]. A la mañana, el peligro ha pasado, agradecen al Señor por encontrarse salvos: "gratias egimus, quia eramus de tantis periculis liberati"[5]. Camino haciendo por el Mediterráneo, la nave se acerca a un escollo (Porus) que, afortunadamente, se pudo sortear por ser de día "quod nocte fuissemus in periculo"[6]. Los viajeros también escapan a las actividades piratescas de una coca castellana que ya había despojado a una nave que se dirigía a Venecia. De no haber conocido la suerte de ésta, "in eodem periculo incidissemus"[7].

A posteriori, continuando ese viaje por el Mediterráneo, el día de san Juan Bautista —dice el fraile— "galeam ascendimus, recommendantes nos Deo et beate Marie..."[8]. Más adelante, fray Jacobo y sus compañeros llegaron a la isla de Chipre "cum magno timore", ya que un pirata ("crudelis spoliator maris") —Bartholomeus Malopolus— se encontraba en las inmediaciones: "Tamen, Dei auxilio mediante, evasimus manus suas"[9]. En el golfo de Satalia, "timeremus naufragium ultraquam centum vicibus"[10]. En medio de la tormenta, a merced de las grandes olas, "rogabam Deum toto corde, ut nos de hoc grandi periculo liberaret"[11]. Más tarde, en una iglesia

---

[4] Realizó su viaje a Tierra Santa en 1335. Se identifica a sí mismo como "frater Jacobus de Verona, lector fratrum Eremitarum S. Augustini". Es posible que —*a posteriori*— haya sido nombrado prior del monasterio agustino de Santa Eufemia de Verona.

[5] Reinhold Rohricht (ed.), "Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vérone (1335)", *Revue de l'Orient latin*, tomo III, 1895, p. 173.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*, p. 175.

[9] *Ibid.*, p. 176.

[10] *Ibid.*, p. 175.

[11] *Ibid.*

cercana a Famagusta celebraron una misa en honor de la Virgen "que nos a tantos periculos liberavit"[12].

Aparecen, como constantes, el temor al mar, a las asechanzas humanas o a los peligros naturales que en él encontraban los viajeros. Al disponerse al regreso, "propter timorem passagii, in partibus ultramarinis..."[13]. La tierra y las gentes también pueden ser origen de males para los viajeros. En El Cairo, Fray Jacobo de Verona permaneció sólo dos días "magno timore perventus", su temor se debía a que se sospechaba de "cristiani de Italia y de lingua latina"[14]. La existencia de extranjeros —en este caso, separados por confesión y modo de vida— siempre comportaba el riesgo de posibles estallidos de xenofobia.

Todos esos momentos de angustia son —como hemos dicho— instantes de concentración, cargados de diversas pasiones que los hacen más intensos.

Los ejemplos citados ratifican lo que hemos dicho. El tiempo psicológico depende, sin duda, de las particulares características del narrador pero no es extraño a la realidad inmediata. Ciertamente, los hechos de esta realidad adquieren una peculiar entidad según sea el tamiz personal por el que pasen.

El tiempo mítico

El tiempo mítico, como es lógico suponer, se halla en relación con el mito. Mal podríamos analizar ahora las posibles definiciones y matices que este concepto implica. Por tanto, he de adoptar una de esas definiciones que pueda guiarnos en la comprensión de los ejemplos que ofreceremos: "mito es una narración verdadera, presente, explícita o implícita, frecuentemente potente y ejemplar [...]. Cuando el relato mítico llega a perder su carácter verdadero [...] pierde también su presencia y, desde ya, su potencia y ejemplaridad. Se transforma en otra clase de narraciones, en fábula o en cuento..."[15]. Considero que hemos de subrayar —como hace Pierre Grimal— el hecho de que la narración, en este caso, no es sino "un punto de apoyo accesorio y, como tal, un revestimiento carnal"[16]. Vehículo, pues, de una verdad esencial que presenta carácter de contemporaneidad permanente

---

[12] *Ibid.*, p. 176.

[13] *Ibid.*, p. 267.

[14] *Ibid.*, p. 244.

[15] Marcelo Bórmida, "Mito y cultura (bases para una ciencia de la conciencia mítica y una etnología tautegórica)", *Runa*, vol. 12, partes 1-2, 1969, p. 16.

aunque existan formas de actualización más evidentes, todas las formas del rito. Nuestros viajeros siempre —por lo menos como declaración formal— se ven guiados por un afán místico: visitar los lugares santos con un propósito catártico, purificación o enmienda de vida. Nos detenemos en la mención de *ámbito fuerte*. Muchos autores hablan claramente de esa potencia. Así, por ejemplo, fray Francesco Suriano[17] dice del ennoblecimiento de la Tierra Santa: "Por tanto Dios, determinó que esta tierra fuera la residencia del Espíritu Santo, esto es, de su Hijo [...]. Y esta tierra —corazón del mundo entero— fue ennoblecida por Dios, embellecida y ornada con todas las prerrogativas de la santidad y gracia por sobre las demás partes del orbe, como el principio que contiene toda la perfección del mundo"[18]. Luego desarrolla los motivos de esa perfección, en primer término la Encarnación y, además, las repetidas visitas del Señor: "Deseo que tú sepas que Dios se dignó visitar esta tierra muchas veces..."[19]. Entre los consejos de Santo Brascha se lee "primo, dispona l'homo fare el viagio solamente ad intentione de visitare, comtemplare et adorare con gran effusione de lachrime quelli sanctissimi misterij...". El viajero no se desplazará "ad intentione de vedere del mondo o per ambitione o per exaltatione de dire: io sono stato, io ho veduto etc., per esser poi sublimato da li homini..."[20]. En estos párrafos aparece la disposición espiritual con que ha de emprenderse el viaje y realizar la visita y, además, la fuerza del ámbito: "el espacio mítico se opone plenamente a este espacio vacío y formal en que se sitúan nuestro pensamiento y nuestra actividad... es un lugar absoluto"[21].

Existe, pues, un *topos* especialmente privilegiado. Los viajeros encontrarán, en su camino, *topos* y *cronos fuertes* conjugados. Penetrar en ciertos ámbitos y, al mismo tiempo, asistir a ciertos ritos, significa una actualización evidente del tiempo mítico —ya que, por naturaleza, como hemos dicho, éste es constantemente actuante y presente—. "El tiempo mítico no es tiempo de deterioro. Por el contrario, él conserva, repite"[22]. Siempre

---

[16] Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981, pp. XV-XVI.

[17] Principios del siglo XVI.

[18] Fra Francesco Suriano, *Treatise on the Holy Land* (edición de Fr. Theophilus Bellorini O.F.M. y Fr. Eugene Hoade O.F.M.), Jerusalén, Franciscan Press, 1949, p. 23. En este caso, traduzco el texto al español ya que he utilizado la versión inglesa.

[19] *Ibid.*, p. 24.

[20] Santo Brascha et Gabriele Capodilista, *Viaggio in Terra Santa di Santo Brasca, 1480... Itinerario di Gabriele Capidilista, 1458* (edición de Anna Momigliano Lepschy), Milán, Longanesi, 1966, p. 128, & 267.

[21] Georges Gusdorf, *Mito y metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1960, p. 53.

[22] *Ibid.*, p. 73.

vivimos en el "primer tiempo", es decir que el rito —cumplido en el ámbito en que se expresó por primera vez— se carga de una fuerza aún mayor: "actuar de manera primitiva es volver a ejecutar el acto original"[23]. Gusdorf habla de "repetición"[24], Mircea Eliade de "eterno retorno". El primero explica la elección de su término; considera que "el eterno retorno implica el tiempo"[25], el devenir circular en una alternancia de *lo mismo* y *lo otro* que conspira contra la esencia del mito. En cambio —para él— la "repetición significa la reafirmación de lo Mismo"[26]. Sin duda, al mito corresponde el sentido de identidad, de inmutable, de no transformado, de permanente e idéntico a sí mismo.

En ciertas circunstancias y ámbitos —según hemos visto—, los viajeros asisten a la quiebra de la duración profana, evidenciándose el tiempo sagrado. Sin duda, según sea el espíritu individual, la potencia del momento tendrá mayor o menor intensidad. Tomamos un ejemplo, una particular circunstancia de estos viajeros en que encontramos el *aión*, el *cronos* y el tiempo psicológico unidos al tiempo mítico. Se trata de aquellos personajes que intentan el viaje a Tierra Santa para morir en ella. La abadesa Eufrosina, princesa de Polotsk realiza un viaje a los Santos Lugares en 1173. Su propósito es, según declara a su hermano —el príncipe Vetchslav— y a sus parientes "...prier pour moi et pour vous dans les saints lieux"[27]. Es decir que, para la religiosa, el valor de la oración —comunicación y diálogo— se acrecienta en determinados lugares. Su visita a los lugares santos se lleva a cabo "vénerant et priant avec grande componction..."[28]. Solicita una gracia, pide al Señor: "Accorde-moi de mourir dans ces saints lieux. Ne dédaigne pas, mon humble prière, mon Createur, reÿois mon âme dans ta sainte ville...."[29]. La religiosa, en este caso, privilegia especialmente el lugar fuerte.

Fray Mariano da Siena solicita a los posibles lectores de su relación que rueguen a Jesús para "che io lassi questo misero corpo in quelli santi luoghi, e l'anima nella Santa Ierusalem Celestiale"[30]. Pero también prevé su re-

---

[23] G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, p. 124, cit. por Gusdorf, *op. cit.*, p. 30.

[24] *Ibid.*

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*

[27] "Pèlerinage en Palestine de l'abesse Euphrosine, princesse de Polotsk (1173)", *Revue de l'Orient latin*, tomo III, 1895, p. 33.

[28] *Ibid.*, p. 34.

[29] *Ibid.*

[30] Su verdadero nombre era Mariano di Nanni, fue párroco de San Pietro a Ovile y ocupó otros cargos eclesiásticos en su ciudad, de la cual tomó su patronímico. Realizó tres viajes a Jeru-

surreción el día del Juicio Final en el valle de Josafat ("e tutte le creature passate, e che saranno, si troverano quine"). Y para asegurarse la existencia eterna, fray Mariano: "Io v'ho posto uno segno verso el Monte Oliveto, et è in aera verso Levante, perchè non mi sia tolto". En suma —como dice el fraile— "ho preso el luogo per me, e per tutti e'miei amici...."[31].

Estos ejemplos —reflejo de otros muchos— nos hacen pensar en la relación entre la *peregrinatio ad Loca Sancta* y la *peregrinatio vitae*. De ordinario —y nos apartamos en este caso de la significación del *topos* para privilegiar la del *cronos*— piadosos personajes solicitan concluir sus días en un momento especial. Tomamos el ejemplo de ser Umiliana dei Cerchi. Enferma, la beata rogó al Señor "di morire in sabato, per la reverenzia di nostra Donna"[32]. En este caso, se subraya el tiempo fuerte. Análogamente, una de las fiestas que celebran los viajeros a bordo es la de san Juan Bautista. Cada uno podrá vivirla de una cierta manera, para algunos sólo será regocijo exterior; para otros, en cambio, implica los valores de ritmo y reiteración del tiempo circular sagrado. En dicha fiesta se debe subrayar el sentido de renovación que, en este caso es comprensiva de diversos valores ya que puede considerarse que implica una renovación individual, social y cósmica. Esos momentos hierofánicos están cargados de "poder". Es el tiempo que se abre al "Gran Tiempo" con el "illud tempus" que alude a la eternidad.

En Tierra Santa puede darse la coincidencia de tiempo y *topos*: el río Jordán —según Fray Félix Fabri[33]— rejuvenece a quienes se bañan en él. En esta oportunidad, ese ámbito cargado de vitalidad recuerda el momento esencial del bautismo de Cristo, circunstancia que se expresa en los viajeros que surgen renovados de las aguas[34]. Existe en el episodio una "inten-

---

salén, el tercero en 1431. Para mayores detalles, ver Guglielmi, *Guía para viajeros medievales*, p. 101. El texto citado en este caso corresponde a *Del viaggio in Terra Santa fatto e descritto da ser Mariano da Siena*, Florencia, Moreni, 1822, p. 2.

[31] Mariano da Siena, *op. cit.*, pp. 40-41. El mismo tema aparece en un cuento de Franco Sacchetti (*Le trecento novelle*, Florencia, Salani, 1965, pp. 37 y ss., novella X, recordado por Franco Cardini en el artículo citado en nota 38) aunque con tono escatológico: "Messer Dolcibene essendo con messer Galeotto alla valle di Josafat, e udendo che in sì picciol luogo ciascuno ha a concorrere al diejudicio, piglia nuovamente luogo per non affogare allora".

[32] Vito da Cortona († 1426), "Leggenda della beata Umiliana de' Cerchi", en *Prosatori minori del Trecento*, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi, 1954, p. 760.

[33] Fraile dominico. N. en Zurich en 1441, profesó en Basilea. Murió en 1502. Realizó dos viajes a Tierra Santa, el primero en 1480, el segundo en 1483. Escribió *Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae...* (ed. C. D. Hassler, Stuttgart, 1843-1849, 3 vols). Para mayores datos, ver *Guía...*, pp. 65-67.

[34] Jean Pierre Albert (*Odeurs de sainteté*, París, EHESS, 1990, pp. 180 y ss.) recuerda la condición bautismal de las aguas del Jordán: "Les pèlerins avaient coutume de renouveler leur baptême dans le fleuve sacré". Inclusive llevaban consigo agua de este río, al retornar a

ción valorativa" que implica extenderse más allá de tiempo y espacio reales.

Sin duda, en ciertos ámbitos y mediante la celebración sacra se unen los dos elementos de *cronos* y *topos* fuertes. La visita a los Lugares Santos y la celebración religiosa correspondiente es el momento en que llega a su climax la actualización del tiempo sagrado y la abolición del tiempo profano. Como señalamos, son momentos hierofánicos. En suma, el rito que actualiza siempre el mito —cumplido en el ámbito en que se desarrolló por primera vez— toma una fuerza mucho mayor.

En algunos lugares se realiza una reiteración propiciatoria, se cumplen los gestos primeros, fundacionales; en ellos se expresa la fuerza del mito. Fray Riccoldo da Monte di Croce[35], al llegar al sitio de la multiplicación de los panes, se sentó junto con sus compañeros como en el episodio bíblico y rompieron "el pan que teníamos para comer...."[36]. En Belén, ante los viajeros apareció una escena que recordaba el nacimiento de Jesús. En realidad, se trataba del hijo de una mujer de las cercanías. Los peregrinos vivieron de manera especial esta ficción-realidad, al punto que le ofrecieron dones "a modo che feciono i Magi"[37]. El mito sublima la realidad cotidiana y hace trasparecer otra, más profunda y esencial.

Asistimos a la emoción íntima de los peregrinos en los Santos Lugares. Nos preguntamos si todos los viajeros experimentan este *pathos* tan intenso y, a la vez, expresivo. Los relatos que contienen, en mayor medida, manifestaciones de este tipo pertenecen a religiosos. Además, aunque aparecen en las narraciones de todos los tiempos en que se han cumplido peregrinaciones, sin duda, las del siglo XV expresan una particular forma mística. Tomaremos ejemplos de algunos religiosos, como pueden ser Jacobo de Verona y Mariano da Siena. Este último realizó tres viajes a Tierra Santa. Como bien señala Franco Cardini la experiencia implica una "imitatio Christi"[38]. Pensamos que esta intención deriva de la acentuada cristología

---

Europa, para mezclarla con aguas bautismales. El autor recoge las palabras de san Juan Crisóstomo referidas a la Piscina Probática pero que pueden aplicarse a cualquier líquido: "El agua no actúa en nosotros por sí misma sino sólo cuando ha recibido la gracia del Espíritu Santo, borra en nosotros todos nuestros pecados". La inmersión del cuerpo de Cristo —reiterada, sobre todo, en los ritos de la cristiandad oriental a través de la cruz sumergida en las aguas— otorgaba al río esta sacralidad y estas capacidades de renovación.

[35] Fray Riccoldo di Monte di Croce. Religioso dominico (1240-1320). Realizó su viaje en 1294. De regreso, escribió *Itinerario o Libro della predicazione ai paesi orientali di Fra Riccoldo da Monte di Croce*. Para mayores datos, ver Guglielmi, *Guía*..., pp. 78-82.

[36] Fray Riccoldo di Monte di Croce, *op. cit.*, p. 31.

[37] *Ibid.*, p. 34.

[38] Franco Cardini, "Nota su Mariano di Nanni rettore di San Pietro a Ovile in Siena", en F. Cardini (comp.), *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, Florencia, Alinea, 1982, p. 180.

de la época, la *imago Christi* es constantemente evocada, evocación que permite al cristiano compartir los dolores humanos de Jesús y meditar sobre la propia existencia.

El *pathos* se expresa en la descripción de sentimientos, descripción que resulta mas vívida merced a un particular vocabulario. En Mariano da Siena aparece una adjetivación que habla del influjo de Santa Catalina y de san Bernardino de Siena[39] "col nome del flagellato, straziato, e crocifisso pei nostri peccati"[40], "col nome dello isvicerato, et innamorato Iesu..."[41], "innamorata e impazzata Magdalena..."[42], "Qui si riposò l'amoroso, affaticato e tribolato Iesu colla croce...". Jesucristo "flagellato, schernito, tutto sanguinoso colla croce in collo..."[43]. La sangre, la llaga pero también el sentimiento de amor profundo y casi sin límites, al punto de salir de lo razonable ("impazzata Magdalena").

A pesar de esas expresivas frases, Mariano da Siena dice no encontrar palabras para describir la perturbación que posee a los viajeros: "Quì si vorrebbe fare un longo, bello e devoto sermone a voler narrare, e dimostrare l'ardente infocato amore, e carità di dolcezza, che sentivamo tutti; e perchè a me non è possibile, e non mi sento sofficiente a narrare tanto gaudio e tanta dolcezza, lassarollo alle devozioni, e coscienzie vostre. Ma pure dirò questa parola. Tutti e' peregrini parevano pazzi, e briachi, che la natura per se stessa a dispetto nostro ci faceva stridere, piagnere, e bociare, ogni cosa mescolato con grande gaudio, e quanto più ci volavamo ritenere, peggio faciavamo"[44].

Cuando desembarcan en Tierra Santa, Mariano da Siena y sus compañeros expresan una emoción profunda pero contenida que irá *in crescendo* a medida que alcancen determinados lugares santos: "A dì XXV in sulla terza devotissimamente tutti ci confessammo, e baciando, e abbracciando l'uno l'altro, smontamo in terra ferma principio di Terra santa, e col nome dello Altissimo beneddetto e buono Iesu cominciamo le nostre dolce e benedette peregrinazioni, calpestrando quella santissima terra..."[45].

En el Monte de los Olivos, la narración del mismo viajero se exaspera,

---

[39] *Ibid.*, p. 181.

[40] Mariano da Siena, *op. cit.*, p. 6.

[41] *Ibid.*, p. 24.

[42] *Ibid.*, p. 28.

[43] *Ibid.*, p. 30.

[44] *Ibid.*, pp. 80-81. Para no insistir en la mención de textos que aluden a los sentimientos experimentados por los viajeros remito a *Guía...*, p. 344. Destacamos las palabras de Fray Félix Fabri, quien considera que las emociones expresadas por los viajeros han sido determinadas, especialmente, por la virtud de los lugares.

[45] *Ibid.*, p. 15.

expresa una intensa emoción. Exclama: "Oh cuore come no t'apri, come non criepi di dolcezza d'amore, di carità, e di tenerezza, considerando queste cose, che ogni cosa si rappresenta innansi! Veramente testimonio me ne sia el dolce, et innamorato Iesu, come questo è de' tre elluno luogo el più devoto, che mai io vedessi; e non è core sì duro, ostinato, o impetrato, che come v'entra, e sie cristiano, e non sapendo altro, che tutto non si comuova, e disfaccia di dolcezza, che sente dentro da se"[46].

En el Monte Calvario describe no sólo sus sentimientos sino los de todos sus compañeros. Descripciones semejantes aparecen en la narración de fray Jacobo de Verona. Llegan los viajeros a Jaffa, descienden y el monje besa el suelo "prostratus et oculis plenis lacrimis plus quam xx vicibus desosculatus fui et omnes alii peregrini similiter"[47]. La misma actitud se expresa de camino por Tierra Santa, ante la proximidad de Jerusalén: "de azino descendi et prostratus terram deosculatus fui"[48]. Igualmente besa la mesa en que Jesús bendijo los panes y los peces[49].

En el Santo Sepulcro una intensa emoción lo posee al punto de sentirse como ebrio y caer en tierra: "Et dum intravi, quamvis peccator, vulneravit cor meum Dominus Jhesus Christus, et ardor cujusdam ardentissime caritatis me circumdedit, ut sobrius esu et potu ebrius quadam dulcedine in terram, eadem prostratus..."[50]. Nos encontramos ante la veneración del *topos* pero, sin duda, ese lugar está santificado por un hecho y un momento. Una vez más, conexión de mito, *topos* y *cronos*.

La adoración de los Lugares Santos se expresa en formas primarias de concreción física y de aprehensión. Los peregrinos toman piedras, parte de los muros de esos lugares. De manera ingenua y predadora llevarán esos trozos para "reconstruir" el lugar santo. Sin duda, en otro nivel, esto nos hace recordar los esfuerzos que se hacen en Occidente para crear ámbitos semejantes a los que Palestina pudo albergar, referidos a la pasión de Cristo. La creación de un espacio sacro en el cual se pueda revivir el tiempo divino puede ser ejemplificado con la reproducción de los Santos Lugares en el Sacro Monte de Varallo Sesia, en la provincia de Novara, que se comenzó entre los años 1486 y 1493: eran "devotissime cappelle e oratori a similitudine dei luoghi della città santa di Gerusalemme, dove sono tutti e misteri della passione del Signore"[51]. Parecerían ser actitudes disímiles,

---

[46] *Ibid.*, p. 46.

[47] Jacobo de Verona, *op. cit.*, p. 180.

[48] *Ibid.*, p. 182.

[49] *Ibid.*, p. 283.

[50] *Ibid.*, p. 182.

[51] Roberto Rusconi, "Gerusalemme nella predicazione popolare", en F. Cardini (comp.), *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, p. 295.

de torpeza predatoria en un caso, de "reconstrucción" de un ámbito en otro. Pensamos, sin embargo, que —aunque sean dimensiones diferentes— el individuo necesita la "objetivación" para rememorar y revivir.

Jacobo de Verona, en diversos momentos, nos ofrece ejemplo de predación piadosa. Cuando los peregrinos se encuentran en el Santo Sepulcro, habla de la piedra en que Jesús posó sus pies. El viajero quiso tomar la medida de los pies del Señor "sed non potui, quod cristiani, que intraverunt sepulchrum, cum cutellis et ferreis receperunt de lapide, et sic pedice Christe sunt ampliate..."[52]. Fray Jacobo retorna del Monte de los Olivos y entra en Jerusalén por la Puerta Aurea: "et ego satis laboravi in festo Asumpcionis [15 de agosto] cum scarpelis meis in tantum, quod ego extravi unum clavum magnum de porta illa, et habentur illi clavi in magna devocione"[53].

En ocasiones, los peregrinos no destruyen, simplemente toman objetos cuya sacralidad está en función de su pertenencia a un ámbito determinado y que permitirá la evocación piadosa. El mismo fray Jacobo de Verona recuerda el campo en que el sembrador sólo recogió piedras al haber negado la verdad a Cristo: "et ego ivi et inveni et mecum portavi"[54]. En la cima del monte Ebrón, "ego fui et de lapide loci, ubi Deus apparuit, recepi"[55].

Fray Félix Fabri obtiene —luego de muchas peripecias— piedras y hojas de palmera para llevar en su viaje de regreso. Los inspectores de aduanas se extrañan ante la carga que acompaña al monje a lo que éste contesta: "lapides quidem habemus, sed non sacratos vestigiis Domini salvatoris Dei nostri et Sanctorum ejus, ideo hinc eos colligimus et carissimos eos in terra nostra habemus"[56].

Pensamos que esto constituye algo más que un recuerdo piadoso, como hemos dicho más arriba, implica el deseo de "reconstruir" un ámbito pero también de reactualizar un momento y de provocar particulares sentimientos.

Creo que estos ejemplos nos permiten acceder a la complejidad del tiempo de los viajeros. Sin duda, viajeros muy especiales en razón del lugar al que se dirigen y a los propósitos que los guían. Todo ello se conjuga para que el tiempo adquiera dimensiones particulares, en gran medida por la actualización del mito. Hemos privilegiado la forma de reiterar el "primer tiempo",

---

[52] Jacobo de Verona, *op. cit.*, p. 188.

[53] *Ibid.*, p. 203.

[54] *Ibid.*, p. 222.

[55] *Ibid.*, p. 254.

[56] Fray Félix Fabri, *op. cit.*, t. III, p. 205.

dejando de lado, pues, el desarrollo de otras muchas dimensiones. A pesar de esa elección, pensamos que estos ejemplos nos permiten entender la pluralidad de los *tiempos* posibles.

LOS VIAJES DE PICO DELLA MIRANDOLA, ESPEJO DE UN ITINERARIO INTELECTUAL

SILVIA MAGNAVACCA
(CONICET — Universidad de Buenos Aires)

I

El 17 de noviembre de 1994 se cumplieron los quinientos años de la muerte de Pico della Mirandola. Entre los eventos con que se recordó la fecha, figura una edición de la *Vita* de Pico que redactó y antepuso a la publicación de sus obras su sobrino Gian Francesco. En esta biografía se divide la breve existencia del Mirandolano en dos períodos contrapuestos: el primero estaría signado por una actitud moralmente reprochable —la jactancia de erudito, las aventuras amorosas, la ambición de gloria—. El segundo marcaría el arrepentimiento de Pico quien, habiendo regresado al cristianismo, abandona las preocupaciones mundanas por el gozo y la esperanza celestes. Para Gian Francesco, la instancia fundamental que precipita la conversión estaría dada por la repercusión hostil que tuvo la célebre propuesta piquiana de encabezar una pública discusión en Roma, en la que habrían de participar las mayores autoridades filosóficas y teológicas de la época, con el objeto de buscar un núcleo fundamental de coincidencias que asegurara una mínima concordia doctrinal[1].

Sin desconocer el asidero que esta interpretación puede encontrar en los acontecimientos puramente externos de la vida piquiana —y menos aún ignorar la importancia crucial de la frustrada disputa en esa vida— propondremos una presentación diferente. Y ello por considerar que, cuando

---

[1] Cfr. *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consumatissimi vita per Ioannem Franciscum illustris principis Galeotti Pici filium conscripta*, Pres. de B. Andreolli, Módena, Aedes Muratoriana, 1994.

Gian Francesco confería dicho enfoque a su relato biográfico, era ya un ferviente savonaroliano; por eso, cabe suponer que su propia posición lo impulsaba a enfatizar los aspectos morales y, por ende, cargar las tintas sobre las supuestas tinieblas del primer período e intensificar la luz del segundo. Por nuestra parte, creemos que tal claroscuro, si bien es posible en los planos más íntimos de la vida de Pico, no es significativo de su trayectoria *intelectual*, puesto que no la traduce con fidelidad. En otros términos, no ilumina la naturaleza del pensamiento piquiano ni su periplo en la constelación del humanismo del siglo XV. Nuestra visión hace hincapié en la misión pacificadora y renovadora de Pico, sobre la base de una reforma doctrinal que implica la reforma moral, precisamente porque la incluye y fundamenta.

Por otra parte, si no subrayamos a título de hito crucial —en la evolución intelectual piquiana— el fracaso de la disputa romana es porque creemos menos importante la viabilidad o falta de ella que en el proyecto se hubiera mostrado que la *índole* de la propuesta implicada en dicho proyecto. Es esta última la que dice del diagnóstico de Pico sobre su época y de su perspectiva sobre el futuro de la cristiandad. Ahora bien, la gestación de ese proyecto y su naturaleza se pueden comprender rastreando en orden los desplazamientos del Mirandolano, toda vez que ellos siempre obedecen a intereses intelectuales.

Así, el criterio que seguiremos en este punto es el de considerar dos grandes etapas que, por lo demás, tampoco se pueden dividir de modo tajante. La primera, la más signada quizá por sus viajes, abarca el período de la formación e incluye todos aquellos elementos que confluyen en la gestación de su propuesta de concordia, hasta el descubrimiento que él hace de la que cree su misión. La segunda etapa gira en torno del planteo público de su propuesta doctrinal. Por ello, se tomará como criterio de distinción entre ambas el bienio 1484-1485, marcado por la primera polémica importante que Pico sostiene con la cultura de su tiempo.

II

Ha sido harto subrayado un detalle significativo que rodea el nacimiento de Pico: éste tuvo lugar el 24 de febrero de 1463 en el castillo de Mirandola que, justamente, pertenecía al condado de Concordia. De ahí que Pico, campeón de la *pax philosophica* haya sido ya para sus contemporáneos *princeps Concordiae*, queriendo ver así un nexo revelador entre su origen y su destino. Su madre, Giulia Boiardo, cristiana devota y mujer muy versada en la erudición literaria de su época, soñó para él muy pronto la carrera eclesiástica, advirtiendo además su escasa disposición para las

armas o la actividad administrativa. Le impuso entonces la condición de protonotario apostólico, cuando Pico sólo tenía diez años, ya que imaginaba iniciar así su camino al cardenalato.

Por eso, al año siguiente, en 1474, lo envía a la Universidad de Bolonia —célebre por los estudios jurídicos— para iniciarse en el derecho canónico. Este primer viaje revela el rasgo tal vez más conocido —ya que no el más importante— en la incipiente personalidad de Pico: su notable afán de erudición. Ya a esa temprana edad manifestó su deseo de hacer un compendio de las decretales. Estos estudios le procuran un fuerte sentido de lo puntual en lo que se refiere a los asuntos humanos. Pero lo fundamental es que, muy pronto, el joven muestra facetas inquietantes de su carácter: además de cierta arrogancia, que lo lleva a discutir con los hombres versados de quienes se rodea en Bolonia, revela una marcada actitud crítica que no siempre se expresa de manera cauta. No era el camino de la diplomacia y el gobierno eclesiástico el que habría de seguir aquel adolescente que, en Bolonia, descubre las letras en sentido amplio, en cuanto indagación sobre la esencia de los hombres y su realidad. A través de Filippo Beroaldo, recibe allí noticias sobre el movimiento humanístico y su nueva inspiración. Así, un año después de la muerte de su madre, Pico decide —cuando cuenta dieciséis años— proseguir sus estudios en esa dirección.

Tiene lugar entonces el segundo viaje piquiano en esta etapa de formación: se dirige a la universidad de Ferrara que frecuenta por poco más de un año. Con todo, la mayor significación del período ferrarés en la formación del joven se encuentra fuera de los claustros. En efecto, de un lado, influye sobre él el ambiente literario de esa ciudad, que asistió y apoyó el florecimiento de poetas como Ariosto y Tasso. Pico traba conocimiento con eruditos como el ya famoso Guarino y sigue las lecciones del anciano Aldo Manucio, para quien siempre reservará en sus cartas el nombre de "*praeceptor*".

Este primer contacto con el mundo de los humanistas promueve en él la insatisfacción de conocer sólo el latín, la lengua del Medioevo. Así, gracias al acercamiento entre ambas culturas —que convoca en Ferrara a sus más notables protagonistas— adquiere el dominio del griego. Aunque es muy probable que durante la estancia ferraresa haya conocido y escuchado a Savonarola, es obvio que ese primer encuentro no lo impresionó. Se hallaba en la etapa de los descubrimientos, en situación de deslumbrarse ante ese mundo nuevo que se abría ante sus ojos; era demasiado pronto para que advirtiera sus peligros. De todos modos, mientras que en Bolonia Pico había descubierto las letras, Ferrara le revela, junto con la más elegante lengua griega, la fascinación de lo clásico. Pero ninguna de las dos le había procurado la ocasión de emprender un estudio profundo del pensamiento clásico. Pico no había encarado aún la filosofía.

Sin embargo, no se produce inmediatamente el comienzo de esa ardua gimnasia intelectual. Atraído por el brillo protagónico de Florencia, el joven se dirige a ella, meca cultural de la época. Pero no se puede hablar, en este caso, de un "período florentino": esta primera visita piquiana a la ciudad del lirio bien puede calificarse de exploración o viaje de reconocimiento. En efecto, a comienzos de 1480 lo encontramos ya trabando relación con los principales representantes de las letras humanísticas en Florencia, especialmente, con el poeta Poliziano, a cuyo juicio somete cuatro elegías salidas de su pluma[2].

Si bien su comentario fue adverso —al menos no laudatorio—, Poliziano advierte enseguida las dotes intelectuales del joven y es probable que haya sido el primero en aconsejarle la consagración a la filosofía. Pero no ha llegado todavía el momento en que el Mirandolano cobre conciencia de ese camino como aquél que le estaba destinado. A su amor por las letras humanísticas se añade ahora otro deslumbramiento: el provocado por la ciudad que, por excelencia, las albergaba. A esto contribuye en gran medida la amistad que Pico entabla en este breve lapso con tres hermanos florentinos, los Benivieni; en especial, su afecto por Girolamo se prolongará hasta el fin de su vida. Poeta también él, Girolamo Benivieni dedica a su amigo varias de sus composiciones, que Pico retribuye con una elegía a Florencia.

Es probable que Lorenzo Medici se haya sumado al círculo de las recientes amistades del Mirandolano; lo que sí es cierto es que éste escuchó las lecciones del platónico Marsilio Ficino, cuya *De christiana religione* ya había sido publicada y que también lo exhorta a la filosofía. No obstante, casi todos los historiadores coinciden en afirmar que, durante este lapso, Pico todavía permanece insensible a la influencia del ambiente platónico que se respiraba en Florencia. De todos modos, lo decisivo de estos meses en la formación piquiana no estriba en la incidencia de una corriente filosófica en particular sino en el descubrimiento de la importancia de la filosofía en cuanto tal. ¿Cómo explicar, si no, que Pico haya decidido encarar su estudio a partir de este momento, con tanta pasión como rigor, abandonando un ambiente que no podía ser más seductor para un joven de sus condiciones? Es posible, pues, que advirtiera la dificultad de convertirse en uno de los espíritus altos de la época si sólo se atenía a las cuestiones estéticas y eruditas, descuidando la disciplina del pensamiento riguroso.

De esta manera, impresionado quizá por la solidez intelectual de quie-

---

[2] Pico quema después las ejercitaciones poéticas redactadas en este primer encuentro con el ambiente florentino. No obstante, nos han quedado unos pocos sonetos que sugieren deseos de liberación del amor terreno, cierto sentido de la inminencia de la muerte y una vaga aspiración a la elevación espiritual; cfr. L. Dorez, "Sonetti di Pico della Mirandola", *Nuova Rassegna*, II, 1894, pp. 97 y ss.

nes coincidían en Florencia y no solamente por su brillo, Pico se dirige resueltamente a la más célebre universidad italiana en materia filosófica: la de Padua. Estamos a fines de 1480 y cuenta 17 años. Es, pues, en ese centro donde toma contacto con el mundo de las ideas y la argumentación filosófica que, desde entonces y hasta sus últimos días, sería el suyo.

No es ocioso señalar que la llave de apertura a ese mundo fue, para él, aristotélica. Poco puede sorprender entonces que se haya apasionado por el estudio de la filosofía peripatética y que, a pesar de ulteriores avatares intelectuales, la impronta de las categorías aristotélicas nunca se haya borrado de su mente. El hecho es que Pico transcurre en los claustros paduanos los dos años más intensos de su formación.

Una particularidad ya se manifiesta plenamente en ellos: la renuencia a limitarse al dogmatismo de una escuela. En efecto, aunque la orientación averroísta de esta universidad era indiscutible, esto no significa que se encontraran en ella, exclusivamente, maestros de esa tendencia. Y Pico intenta escuchar las más diversas voces, asumiendo así una actitud a la que permanecerá fiel durante todo su itinerario como pensador y que constituye uno de sus sellos distintivos[3]. De esta manera, además de maestros averroístas, Pico enriquece su formación con Domenico Grimani y Antonio Pizamanno, de orientación tomista; con Girolamo Ramusio, un orientalista traductor de textos árabes, en cuya lengua el Mirandolano se inicia; con Girolamo Donato, quien se especializaba en el pensamiento de Alejandro de Afrodisia y combatía tanto a los lógicos de Oxford como a ciertos humanistas desdeñosos de la filosofía, sobre cuya unificación doctrinal insistía ante Pico.

Su propio talento hace que Pico fortalezca tan rápidamente sus alas que —antes de consumar el bienio de estancia paduana— ya sostiene vehementes polémicas con sus maestros, costumbre que, si es frecuente en las aulas medievales, no lo es tanto en la época extremadamente cortés que nos ocupa. Con Nifo, por ejemplo, Pico defiende tesis de Siger de Brabante desde Averroes y otros expositores de Aristóteles. Con Elías del Medigo —hombre muy autorizado en Padua y uno de los que más influyeron sobre el joven— discute sobre lógica y examina problemas en boga en aquel entonces, como el de la creación; el maestro termina por dedicar a Pico su opúsculo sobre la unicidad del intelecto, cuestión obviamente muy debatida en una universidad averroísta que, no obstante, acogía a secuaces del

---

[3] Dirá en el *Discurso*: "*At ego ita me institui, ut in nullis verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes schedas excuterem, omnes familias agnoscerem*". Se maneja la edición cuidada por E. Garin, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, Florencia, Vallecchi, 1942, p. 140.

tomismo. Distintos son los elementos de formación que Pico adquiere con Elías del Medigo quien era judío; y, conviene recordarlo, a través de la figura de Maimónides, muchas veces los judíos oficiaron de intermediarios entre el aristotelismo árabe y el latino[4]. De tal manera que, a través de él, Pico aprende no sólo el hebreo sino también una visión judía de Aristóteles quien, como se ve, era un omnipresente en Padua.

Ahora bien, uno de los intelectuales que gozaba de un gran prestigio en esta universidad se halla ausente durante la estancia piquiana en ella: Ermolao Barbaro. No obstante, algunos historiadores, como Gautier-Vignal, creen que el Mirandolano llegó a conocer personalmente a Ermolao durante su período de estudios paduanos. Sea como fuere, no es ocioso destacar la posibilidad de que haya impresionado al joven la tesis de Barbaro sobre la concordancia entre Platón y Aristóteles, que ya había sido sugerida por Besarion y que Ermolao se proponía mostrar mediante la traducción al latín de toda la obra del Estagirita. Sin duda, Pico no sospechaba entonces la relevancia que este personaje habría de adquirir posteriormente en su evolución.

Más allá de algunos últimos intentos en el campo de la lírica y en lengua toscana —que se deben más a aventuras galantes que a una auténtica vocación poética—, Pico intensifica sus estudios en Padua. Hasta que la realidad exterior lo golpea violentamente: la guerra. En la primavera de 1482 estalla la de Ferrara, que involucra a casi todos los Estados de la península italiana. La conjuración de los Pazzi había asestado un golpe al equilibrio mediceo, marcando el comienzo de una grave crisis política interna. Como consecuencia, Italia se divide en dos bandos encabezados por Venecia y Ferrara. Del lado veneciano, se contaban el Papa Sixto IV y Génova; del lado ferrarés, se alineaban los florentinos, Nápoles, Mantua, Bolonia y Milán. Padua se encuentra en medio de los beligerantes y ya no ofrece un ámbito propicio a la indagación intelectual. Se dispersan maestros y estudiantes. Pico se dirige, entonces, a su ciudad natal.

De regreso a Mirandola, después de haber descubierto las asperezas de la polémica intelectual, Pico "descubre" la guerra. Como Lorenzo Valla, como Erasmo, él y todos los amigos de su círculo la deploran unánimemente, sin atenuantes ni partidismos. El joven lo hace en uno de los pocos sonetos que han llegado hasta nosotros, en el que se lamenta de ver la "*misera*

---

[4] Un capítulo aparte —cuya redacción, empero, nos desviaría demasiado de nuestro tema— merece la figura de Elías del Medigo y su importancia como director de la Escuela Talmúdica en Italia. Nos limitamos, pues, a remitir a F. Secret, *La kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1969, caps. III y V. A Elías —y no a Flavio Mitríades, personaje de dudosa solvencia intelectual— debe Pico buena parte de su formación en el pensamiento judío y árabe, especialmente, la que se trasuntará en el *Heptaplus*.

Italia" desgarrada por los conflictos internos. Resuelve, entonces, convertir su mansión mirandolana en lugar de refugio para eruditos, juntos a los cuales proseguir sus estudios.

Entre quienes gozaron de su hospitalidad se cuentan, además del fiel Elías del Medigo, Adramitteno, establecido en tierra italiana como tantos otros exiliados griegos; Nicolás Leoniceno, especialista en filosofía y letras clásicas, a quien la guerra había hecho abandonar Ferrara, al igual que a Aldo Manucio. Con todo, es difícil determinar quién se halla espiritualmente más cerca de Pico en este momento. Lo cierto es que, en el curso de 1482, Pico tiene ocasión de tratar personalmente por primera vez a Savonarola, aunque tal vez ello haya acontecido durante un breve viaje piquiano a Reggio. Aun cuando el Mirandolano y el vehemente monje estuvieran alejados por su respectiva situación social, sus estudios, su carácter y aunque, hasta entonces, fueran muy diferentes sus preocupaciones espirituales, los acercó una viva simpatía que habría de prolongarse toda la vida. Cabe preguntarse si se produjo entonces ese acercamiento porque Pico había sufrido ya algunas primeras decepciones juveniles. De todos modos, parece que fue la ardiente ambición savonaroliana de pureza, más que su rigidez o el acierto de su prédica, lo que efectivamente atrajo al joven.

Desde el punto de vista intelectual, Pico está rodeado, en su ciudad natal, de maestros en lenguas clásicas emigrados de Ferrara y Padua y, generalmente, formados como él en ambiente aristotélico. No obstante, no son ésas las figuras más decisivas en esta etapa de su evolución: en efecto, su disposición espiritual lo inclinaba al platonismo y, por eso, a fines de 1482, entabla relación epistolar con Marsilio Ficino, quien, desde Florencia, recuerda a aquel joven que lo había impresionado tan favorablemente. Más aún, a instancias de Pico —que le confía su deseo de adentrarse en el platonismo— Ficino le envía un ejemplar de su *Theologia Platonica*, a la que apenas había dado remate[5].

Esto renueva en el Mirandolano el ansia de reanudar sistemáticamente sus estudios filosóficos. Prueba de ello es un brevísimo interregno en Pavía. Pero, aunque Pavía se encuentra alejada del escenario más cruento de la guerra, no se cuenta entre los principales centros intelectuales italianos. Por ello, Pico no quiere prescindir de las enseñanzas de Adramitteno y Elías del Medigo para no interrumpir su perfeccionamiento en las lenguas griega y hebrea. Transcurrido el breve período en Pavía y ya otra vez en Mirandola, Pico retoma su intercambio epistolar con Poliziano. De él se

---

[5] En esta etapa, la influencia de Ficino sobre el Mirandolano se hace particularmente importante al revelarle al joven la *prisca theologia*, basada en la convicción de Marsilio de que el pensamiento filosófico griego —sobre todo, en lo que respecta al concepto de lo divino— era deudor de la antigua sabiduría egipcia y caldea.

desprende su necesidad de tomar la decisión final entre filosofía y poesía, vacilación que termina cuando el joven comunica a Poliziano que ha quemado sus elegías latinas. El episodio marca su adiós definitivo a la lírica, cuya frecuentación, empero, no es de lamentar, ya que le otorga un manejo poético de la prosa latina que los siglos subsiguientes han celebrado. Queda así vinculado con los dos nombres más importantes del humanismo del momento: Ficino, quien encabeza la actividad filosófica extrauniversitaria y Poliziano, que marca las pautas del nuevo movimiento poético. Pero Pico se halla todavía separado de ellos por la distancia física.

Era, pues, casi inevitable que el joven emprendiera su segundo viaje a Florencia. Varias razones confluyen para ello: en primer lugar y pese a su edad —Pico cuenta a la sazón 21 años—, ya había adquirido una formación cuya solidez lo ponía en óptimas condiciones para extraer de una estancia florentina el mayor provecho intelectual. En segundo término, mientras el aristotelismo aún campeaba en los claustros, el "nuevo" Platón, que atraía tan profundamente al joven, se había instalado en Florencia. En tercer lugar, las circunstancias externas inclinaban a una permanencia más prolongada que la anterior en dicha ciudad: de un lado, ninguna otra ofrecía en aquel entonces tal riqueza de material bibliográfico y tan entusiasta movimiento intelectual; de otro, Pico sabía que su nombre se había abierto camino precozmente entre los grandes de Florencia y, por tanto, podía esperar ser bien recibido en ella. Por último, la guerra que lo había impulsado al refugio mirandolano había amainado y, aunque la situación política italiana seguía siendo tensa, la figura de Lorenzo Medici —que en ese momento alcanzaba su máximo esplendor— constituía una garantía de equilibrio y, por ende, de relativa paz, promesa a la que se añadía la realidad de su ya célebre munificencia de mecenas[6].

Pico llega a Florencia en la primavera de 1484, relacionándose inmediatamente con los eruditos que frecuentaban el círculo de Lorenzo y en el afán de profundizar sus estudios neoplatónicos. Desde este punto de vista, como es obvio, el contacto más importante que establece el Mirandolano en esta estancia florentina es con Marsilio Ficino. Después de haber estudiado filosofía y retórica en Pisa y Medicina en Bolonia, Ficino había sido convocado a Florencia por Cosme de Medici para que se consagrara enteramente a la

---

[6] Pocos meses más tarde del momento que nos ocupa, precisamente el 7 de agosto de 1484, con la llamada "paz de Bagnolo", cesa el fuego, de modo casi simultáneo con la muerte de Sixto IV. Recuérdese que este papa era quien se había aliado con Génova, especialmente, contra Florencia. En cambio, su sucesor en el pontificado, Inocencio VIII, se muestra mucho más proclive a pactar con los florentinos, por haber entrevisto en ellos a los árbitros en la compleja trama de rivalidades y facciones que dominaba la escena italiana de entonces. Pero podría decirse que, en realidad, ese papel sólo lo jugó Lorenzo Medici.

reflexión y enseñanza de la obra platónica. La invitación de Cosme tenía como último objetivo la fundación de la Academia florentina, lo cual finalmente se produjo. Muerto Cosme, Ficino encuentra en sus sucesores, Piero y, especialmente, Lorenzo, grandes mecenas que impulsan su trabajo en pro del platonismo cristiano. Fuertemente influenciado por la filosofía alejandrina, también Ficino buscaba las líneas de conciliación entre la metafísica platónica y la aristotélica. Para ello, se apoya en algunos esbozos de síntesis ya trazados por los primeros neoplatónicos. Así, la visita de Pico sorprende a Marsilio cuando éste se halla traduciendo a Porfirio y a Dionisio Areopagita, después de haber llevado a cabo sus versiones latinas de los diálogos neoplatónicos. En síntesis, cabe suponer que, desde una visión cristianizada del Ateniense —que lo hacía interesarse por la innegable dimensión mística de los neoplatónicos—, Ficino mostró a Pico que el camino que desde la filosofía llevaba al cristianismo, se vuelve más expedito partiendo de Platón que del Aristóteles conocido por el joven. Marsilio había declarado creer en la concordia platónico-aristotélica. Sin embargo, más que buscar una síntesis entre ambos gigantes del pensamiento griego, es dable suponer que la sabiduría cristiana que Ficino propone es de corte exclusivamente platónico. Esto habría de provocar cierta diferencia entre Marsilio y Pico; por ahora, estamos en el momento en que Pico descubre a Platón en Ficino y en que Ficino cree descubrir un nuevo Platón en Pico[7].

También Poliziano había emprendido estudios de filosofía platónica con Marsilio y ello se sumaba a la profunda cultura helénica que lo hizo célebre. Poliziano va a la filosofía por la filología; más aún, sus últimos comentarios a las obras aristotélicas son de neto corte filológico. En sus textos específicamente literarios, insiste, en cambio, en que el artista debe, sobre todo, expresarse a sí mismo. Pero Poliziano no muestra una conciencia teórica clara de la autonomía de la poesía respecto de la filosofía, la oratoria o aun la historia. Por el contrario, Pico la posee y, al elegir el arduo combate de la filosofía, se empeña en defender, bien que con vuelo poético, sus propios baluartes[8]. Por lo demás, es un hecho que, en clave platónica, se torna difícil

---

[7] Es célebre el relato de la primera visita de Pico a Ficino, que este último redacta con el estilo propio de su tiempo, tan ansioso de hallar coincidencias significativas, que desdeña muchas veces las exactitudes cronológicas: en efecto, Marsilio subraya que el comienzo de su trabajo de traducción de Platón coincide con el día del nacimiento de Pico, que el joven llega a Florencia el mismo día y a la misma hora en que entregó los manuscritos para su publicación. Pero lo más significativo es la bienvenida del anfitrión: el hecho de que en cuanto el Mirandolano llega a su casa y comienza a hablarle de Platón, Ficino le responde que un nuevo Platón acaba de trasponer los umbrales.

[8] Sin embargo, es menester no incurrir en anacronismos a la hora de examinar el papel que la poesía jugó en el Humanismo. En efecto, ya en sus albores —y oponiéndose al concepto escolástico que, en general, la había relegado a un puesto secundario— los humanistas re-

trazar una nítida línea divisoria entre ambos campos. Y el clima florentin estaba regido por la palabra del Ateniense que, al menos en sus obra exotéricas, resuelve en perfecta ecuación la simetría entre un pensar nobl y un decir hermoso. Los hombres ilustrados de Florencia —y con ello Pico— aprendieron esta lección de una vez para siempre, aunque no todo supieran incorporarla a sus propias obras con la maestría del Mirandolano Por otra parte, era bien conocido de todo el círculo mediceo el hecho de que mientras Poliziano hacía retomar a los latinos el camino de Grecia —po ejemplo, mediante sus lecciones públicas sobre Homero—, Marsilio intro ducía a Grecia en la latinidad.

Pero Pico trabó conocimiento y aun anudó lazos de amistad con otros letrados florentinos: entre ellos, cabe destacar el nombre de Cristoforo Landino quien, desde 1458, enseñaba en esa ciudad retórica y poética y el de Bernardo Pulci, autor de poemas cristianos. Con todo, quienes merecen una especial atención en este sentido son los hermanos Benivieni que brillaban espe cialmente por sus odas. Con Girolamo Benivieni, Pico ahonda la amistad entablada durante su primer viaje a Florencia. Ello obedece, sin duda, a la extraordinaria afinidad espiritual que lo unía a Girolamo y que se pone de manifiesto en dos hechos significativos: el único trabajo que Pico —tan celoso de su originalidad cuanto de su independencia intelectual— dedica a una obra ajena es, precisamente, su *Commento alla Canzone dell'amor celeste e divino*, escrita por Benivieni desde una óptica platónica a ultranza. Por otra parte —y en lo que concierne a aspectos más personales—, el Mirandolano hará constar su expresa voluntad de que sus propias cenizas reposen en la tumba de Girolamo, deseo finalmente respetado[9].

Párrafo aparte hay que dedicar a la relación de Pico con Lorenzo y la ciudad que con tan avezada mano él regía. Como no podía ser de otra manera, los acerca el común amor a la cultura[10]. En el momento del arribo

---

valorizaron la poesía como medio más eficaz para transmitir, con la armonía del verso, los contenidos más diversos de la indagación humana. Así, su concepto adquiere una extensión más amplia que la que tuvo antes del movimiento humanístico y, salvo excepciones, la que tendrá después de él. Los poetas cobraron, pues, paulatinamente la jerarquía de guías espirituales y morales. Esto explica, de un lado, el papel protagónico que fueron adquiriendo en la nueva realidad civil; de otro, el hecho de que supusieron la poesía como apreciada por Dios

[9] Cfr. L. Dorez, "La mort de Pic de la Mirandole", *Giorn. Crit. della Fil. Ital.*, XXXII, 1898, p. 60.

[10] Se impone aquí una digresión: nos hemos referido a la importancia de Florencia en el movimiento intelectual de esta centuria, pero no a su universidad. Y cabe preguntarse por qué ésta no adquirió un rango relevante ni acompañó el brillo de la corte medicea. La explicación es algo compleja pero, si se hubiera de elegir dos factores principales, diríamos que Padua y Bolonia mostraban la solidez de una tradición secular que su joven hermana florentina no podía lucir. Con sagacidad, Lorenzo advierte tal situación y así promueve, en 1472, una universidad en Pisa, con el objeto de convertirla en la ciudad universitaria de los toscanos, así

de Pico, la recién florecida paz permite a Lorenzo cultivar las letras menos apremiado por urgencias de gobernante que en otras ocasiones.

Se ha dicho que la verdadera vocación del Magnífico era la poesía. Opinión defendible, a condición de recordar que, para Lorenzo, la creación literaria y el mecenazgo constituían diversas exigencias de un mismo llamado: el del Arte. Es en respuesta a ese llamado que también modela el alma de una ciudad, cuyo artífice se siente, dada la imagen de gobernante forjada en la época. Es ésta una perspectiva sobre el hecho estético que respalda y fundamenta las múltiples actividades de esta figura que, por sí sola, resume un rasgo esencial del espíritu de su tiempo y de su mundo. Florencia —y con ella el Florentino—, deslumbran en la inmediatez de su presente espléndido. Por eso, el distanciamiento entre Lorenzo y el Mirandolano sobrevendrá años después, cuando diversas visiones del futuro —o acaso sólo la de Pico— los separe. Pero ésa será la ocasión del alejamiento, ésta es la del encuentro. Y ese encuentro queda consagrado en la famosa carta que el 15 de julio de 1484 Pico dirige a Lorenzo, con el propósito de elogiar los poemas que el Magnífico había redactado en lengua toscana[11]. Dadas las características del presente artículo, no podemos detenernos en el examen puntual de dicha carta. Pero tampoco dejar de mencionar algunas de sus notas más importantes —y que se harán mucho más explícitas en la crucial correspondencia con Ermolao—, precisamente porque entendemos que marca el comienzo del momento clave en el itinerario intelectual piquiano.

Sus rasgos notables son: la ya insinuada actitud de apertura e independencia intelectual piquianas, que se ponen de manifiesto en la ponderación de una poesía en lengua vulgar justamente en un momento en el cual dichos intentos literarios no contaban con la unánime aprobación de los humanistas, encastillados en su admiración por el magisterio de los antiguos poetas latinos. En segundo término, la posición de Pico acerca de que la más alta poesía es la que armoniosamente habla con la verdad; así, al reclamar la síntesis de sentencia y elocuencia, nuestro autor muestra una inquebrantable constante de su vida intelectual: su capacidad de integración de todos los elementos valiosos que intervienen en una cuestión determinada o en un ámbito de problemas. Con esa característica se vincula el

---

como Padua era la de los vénetos y Pavía la de los lombardos. De este modo, compensaba, de hecho, la menor incidencia política y comercial pisana en el panorama italiano. Nos preguntamos, por otra parte, si acaso el Magnífico no habrá intuido que la vida del pensamiento en ese momento no atravesaba la universidad sino el cenáculo, queriendo así preservar el constituido por la Academia florentina.

[11] Cfr. A. Ruiz Díaz, "La carta de Pico della Mirandola a Lorenzo Medici", *Revista de Literaturas Modenas*, XIII, 1978, pp. 7-23. Contiene la traducción con notas de la carta, antecedida por un breve pero iluminante estudio preliminar.

tercer rasgo que revela esta carta: cuando Pico se refiere a la profundida doctrinal de la poética laurenciana, señala que ella traduce tanto el pen samiento platónico cuanto el aristotélico y celebra la capacidad del Mag nífico de renovar esas ideas por haberlas hecho suyas. De esa manera, s advierte la convicción piquiana de la compatibilidad de ambas perspecti vas, a las que ubica en paridad de méritos. Y, explícitamente, añade que la dos vertientes del saber occidental sólo pueden seguir vivas y fecunda cuando no se las circunscribe a la mera repetición o al comentario.

Tal es el estado de la evolución intelectual del Mirandolano cuando tien lugar el intercambio epistolar con Ermolao Barbaro, que consideramos e hito fundamental que divide los dos tramos de su trayectoria, separando l etapa de formación —que se cierra aquí— de la de expansión y creación.

Subrayemos que ese momento crucial tiene lugar durante este segund viaje a Florencia y, en realidad, la primera estancia más o menos prolon gada de Pico en dicha ciudad. Allí recibe la carta que, a comienzos de 1485 Barbaro le envía desde Venecia. En ella, Ermolao ataca a los filósofo escolásticos, calificándolos de "*rudi, inculti et barbari*" por su uso del latín La respuesta piquiana no se hace esperar, suscitándose así entre ambos l famosa polémica que, en opinión de algunos intérpretes, versa sobre retórica y filosofía[12]. De hecho, esa epístola, que es una suerte de manifiesto, s conoce con el título "*de genere dicendi philosophorum*", proporcionado po el mismo Barbaro[13]. El carácter firme, austero, combativo —casi se diría heroico— de la personalidad intelectual de Pico hace aquí su aparición señala que el encantamiento de la *mollitudo* constituye el arma peligrosa con que el *rhetor* seduce como un prestidigitador a la multitud, la cual experimenta, en cambio, horror ante la casta exigencia de la filosofía, cuya misión consiste en conocer la verdad y mostrarla, sin trampas artificiosas,

---

[12] Reiteramos nuestra opinión acerca de la importancia de esta correspondencia en el sentido de que, de un lado, perfila con nitidez la posición de Pico respecto de la cultura de su tiempo, de otro —y en lo que toca al itinerario piquiano en sí mismo— precede al descubrimiento que el Mirandolano hace de su misión. Eugenio Garin anota que la aludida respuesta de Pico constituye un verdadero tratado en defensa de la pura especulación contra las pretensiones de los gramaticos. Y añade: "...esso rispecchia l'atteggiamento che il Pico doveva mantenere costantemente di fronte all'indagine filosofica e dinanzi all'umanesimo letterario". Por su parte, Ruiz Díaz compara la carta que Pico dirige a Ermolao y la que escribe a Lorenzo, señalando que, sin una lectura atenta de esta última, "la defensa de los derechos de un lenguaje filosófico pierde una parte no desdeñable de su peso [...]. Pico, poeta renunciante, empieza a precisar en qué consiste su propio destino", *op. cit.*, p. 11. En cambio, Letizia Panizza, en su comunicación "Pico e il Barbaro" presentada al *Convegno Internazionale di Studi su G. Pico della Mirandola*, 4-8 de octubre de 1994 —cuyas actas están en prensa—, parece haber confundido retórica y elocuencia en esa polémica.

[13] Cfr. Ermolao Barbaro, *Epistolae, orationes et carmina*, Florencia, Branca, 1943, vol. I (ep. LXVIII), p. 102.

a los capaces de mirar algo en profundidad. Si se admite que el latín filosófico —léase escolástico— no debe ser necesariamente elegante pero debe ser *latín*, la cuestión radica entonces en decidir qué es buen latín y si éste sólo se reduce al estilo romano, clásico o no. Pico sostiene que una expresión es correcta, filosóficamente hablando, en la medida en que se ajusta a lo que se pretende enunciar y no, por ejemplo, por la musicalidad de la frase. Por lo demás, un árabe o un egipcio pueden manifestar lo mismo y hacerlo bien, aunque no en latín. Así, el Mirandolano propugna la convergencia de *eloquentia* y *sapientia*; más aún, recuerda que, si retóricos y poetas han separado a veces la elocuencia de la sabiduría, no es menos cierto que muchos filósofos se han hecho culpables de alejar la segunda de la primera. Y estampa entonces la célebre afirmación: "Non est humanus, qui sit insolens politioris litteraturae. Non est homo, qui sit expers philosophiae". Lo esencial de la elocuencia es, pues, el poder expresivo —no necesariamente persuasivo— de traducir de manera cabal la índole del propio pensamiento y, sobre todo, la de las cosas; a diferencia de la retórica, la elocuencia se apoya más en éstas que en la probable interpretación que haga del discurso el destinatario. En tal sentido, el "buen latín" ha de ser elocuente. Y lo era el de los filósofos "bárbaros", es decir los medievales, aun cuando sus expresiones podían no ser las más elegantes.

Así pues, Florencia asiste a una toma de posición definitiva de Pico con respecto al mundo humanístico que ella convocaba más que cualquier otra ciudad. Esa posición revela matices fundamentales que no siempre eran compartidos por dicho mundo: al rechazo de la mera superficialidad elegante en pro de la búsqueda de la verdad, se agrega el repudio de asumirla sólo parcialmente, lo cual se vuelve evidente en la decidida defensa piquiana de la escolástica que comenzaba a ser vituperada en cuanto *forma mentis* filosófica. Pero hay más: Pico tampoco acepta que el camino de la filosofía sea el único para llegar a la verdad. En efecto, la *sapientia*, dice, no sólo reviste las formas rigurosas del pensar filosófico; también la poesía, por ejemplo, al menos la llamada a ser inmortal, puede desvelar las verdades más profundas, precisamente, por hincar sus raíces en el ser.

Si se quisiera apelar a las imágenes clásicas que los humanistas tanto amaban, se podría decir que la epístola *de genere dicendi philosophorum* marca el cruce del Rubicón en la trayectoria piquiana; el Mirandolano opta por la filosofía y, dentro de ella, elegirá una orientación fundamentalmente neoplatónica, basada en la síntesis filosófico-teológica. Pero en un espíritu ilustrado y abierto como el suyo, arraigaba ya la convicción de que *cierto número de verdades son comunes a todas las corrientes de pensamiento y aun a todas las religiones*. Con todo, esa declarada convicción subjetiva debe ser probada: hay que demostrar que realmente existe. Pico se propone hacerlo desde la filosofía. Por ello, no puede sorprender que, después de

haber estudiado en las principales ciudades italianas, de haber escuchado a los eruditos más notables y de haber frecuentado a los más refinados hombres de letras, quiera dirigirse a la universidad de París, que precisamente había visto nacer y consolidarse las mayores corrientes filosóficas y teológicas que llegan al siglo XV.

III

Así pues, en julio de 1485, el Mirandolano se encamina a París. Su biógrafo y sobrino, Gian Francesco, dice en la *Vita* que a partir de ese momento Pico se dedicó por entero "tanto a la filosofía humana cuanto a la divina"[14]. Por "filosofía divina" Gian Francesco entiende la teología cristiana. Y en tal disciplina, el centro europeo universalmente reconocido era el parisino, aun cuando el de Colonia tenía peso. Sea ello lo que fuere, es menester puntualizar que, de acuerdo con su historia universitaria reciente, teñida de escolasticismo, la actividad académica parisina no ahondaba en el período patrístico: la teología de los Padres, nutrida directamente en fuentes bíblicas, pretendía ser apologética y edificante, estaba claramente animada por el afán de formación espiritual y redactada en un estilo prolijo que ignoraba la controversia rígidamente pautada. La teología de Colonia —y, especialmente, la de París— descuidando las fuentes bíblicas y la tradición patrística, era toda ella a la sazón una *disputatio* permanente que, por lo demás, se libraba en un latín estilísticamente basto.

En virtud de las diversas escuelas en pugna, se puede decir que las mencionadas universidades se destacaban, más que por ofrecer una teología determinada, por haber dado con una metodología teológica, si bien es necesario insistir en que frecuentemente los halagos de un método ya afinado hacían perder de vista las metas efectivas a las que dicho método debía conducir. Esa *theologia disputatix* se denominaba también *parisiensis* por el prestigio de que gozaba la facultad de teología en París y que atrae a Pico. Este reconoce explícitamente en ella el principal centro de estudios teológicos de su tiempo[15].

Lo fundamental de este período parisino —que se extiende por ocho meses— en el itinerario intelectual piquiano se debe detectar en el motivo

---

[14] "Sed secretarum naturae rerum cupidus explorator tritas has semitas derelinquens, intellectus speculationi philosophiaeque cum humanae, tum divinae, se penitus dededit", ed. cit., p. 34.

[15] Dice, en efecto, en su *Apologia*: "*Communem viam theologorum appelans quae communiter nunc tenetur Parisiis, ubi praecipue viget studium theologiae*", *Opera*, I, p. 133.

que lleva al Mirandolano a París: Pico ya había tomado conciencia de su misión de concordia y se había percatado de que ella habría de construirse sobre bases filosóficas y teológicas. Como es obvio, una tarea de conciliación no se puede emprender sin un conocimiento preciso de las posiciones en pugna. Y es esto lo que él busca, con la mira puesta en la superación de disputas estériles. Sin duda, asistió con interés a las lecciones y *disputationes* parisinas, especialmente, a la que se celebraba de manera pública, conocida como el *actus sorbonicus*. Esto le permite familiarizarse con las distintas escuelas y los textos escolásticos pero, sobre todo, con los métodos de exposición. De hecho, no se advierte en sus escritos posteriores ningún rastro claro de una doctrina particularmente propia del ambiente de París.

Pico acaba de abandonar Florencia, proviene de un centro en el que el pensamiento se refugia y se desarrolla en cenáculos. Gran parte de su formación transcurre en el silencio de serenas bibliotecas y en gentiles conversaciones sostenidas en la privacidad de ambientes recoletos que él mismo prefirió toda su vida. París no sólo lo entrena en el arduo rigor del argumentar filosófico sino también —y principalmente— le hace ver la incidencia y los alcances del debate más abierto y público[16]. Para un hombre que soñaba con una honda *renovatio* de las ideas —precisamente porque había comprendido la exigencia de su siglo— y que sabía llegada la hora de promoverla y *difundirla*, una técnica como la del *stile parigino* resultaba poco menos que imprescindible. Por eso, hemos ubicado esta estancia piquiana en París como el primer momento de la etapa de expansión y no de formación: el Mirandolano la asume instrumentalmente, ya no formativamente.

Con esa esperanzada ambición, Pico se dirige a Italia en marzo de 1486, consciente de haber extraído los mayores beneficios de los mejores centros académicos europeos. En su permanencia en ellos fue guiado por el criterio que lo acompañó hasta sus últimos días: "se per omnes philosophiae magistros effundere, omnes schedas excutere, omnes familias agnoscere"[17]. Así, el regreso piquiano a tierra italiana tiene por motivo llevar adelante la *renovatio saeculi*, tomando como punto de partida una pública disputa dirigida por él en Roma, una revisión de las principales tesis sostenidas en el pensamiento occidental, un debate donde se ventilaran sin exclusión los temas filosófico-teológicos que interesaban a la problemática urgente de la

---

[16] Cuando, en el *Discurso*, Pico justifica su propuesta de dicusión, alude a Platón y Aristóteles y señala: "*Quibus erat certissimum nihil ad consequendam quam quaerebant veritatis cognitionem sibi esse, potius quam ut essent in disputandi exercitatione frequentissimi*", ed. cit., p. 134.

[17] Cfr. nota 3. Recuérdese que, en esta época, se entendía por *magistri* los catedráticos, por *familiae* las escuelas y por *schedae* las páginas, es decir, los libros.

hora. El designio piquiano —que era el de acordar y sistematizar en un síntesis suprema los múltiples datos de diversas corrientes filosóficas teológicas— se funda en su convicción de la existencia de un saber absolut fraccionado y disperso, pero subyacente y reconocible en los distintos sis temas especulativos. Este saber era concebido por Pico como la posibl traducción humana del contenido del Verbo. O, si se quiere expresarlo e términos inversos, se trataba de recuperar, en la visión humana de l realidad, la esencial unidad de su origen divino[18]. Así, pone manos a la obr y emprende la redacción de las tesis centrales de la discusión, que de 70 aumentarán a 900.

No es ésta empresa que admita distracciones. Con la mente en es proyecto, Pico sigue camino a Roma, sin sospechar que a su juventud l acecha una aventura de desproporcionadas consecuencias. De paso po Arezzo lleva a cabo el intento, fallido, de raptar a una dama noble del lugar El episodio —de dudosa trascendencia, dadas las costumbres cortesanas d la época— tendrá, empero, consecuencias nefastas en el sentido de da pábulo a quienes serán sus más tenaces adversarios para enconarse en su críticas. Tan imprudente al acometer empresas como severo consigo mism en el arrepentimiento, Pico se entrega a rigores ascéticos, dando lugar as a interpretaciones como la mencionada de su biógrafo al comienzo de presente trabajo.

Contrito, Pico elige la serena Perugia como lugar de recogimiento. S entrega allí al estudio del caldeo bajo la dirección de Flavio Mitríades, e cual también lo inicia en los misterios de la Cábala.

Pero, habiéndose declarado una peste en Perugia, el Mirandolano s traslada a la cercana y pequeña Fratta, instalándose en una villa de s propiedad. Desde allí escribirá entusiastamente a Marsilio Ficino, para comunicarle sus progresos. El sueño de unidad y concordia se torna en él cada vez más obsesivo. Por eso —y pese a sus otras actividades intelec tuales— trabaja sin descanso en la redacción de las tesis, tarea que sólo s interrumpe por la llegada de algún amigo. Entre quienes lo visitan en Fratta se cuentan sus fieles Elías del Medigo y Girolamo Benivieni, quien le ruega leer la *Canzone* que, en clave platónica, había escrito. Pico aun encuentra tiempo para iniciar la redacción de un comentario a la misma[19].

---

[18] No huelga advertir una vez más que la aludida *renovatio* se funda en una suerte de actualización de autores que, si bien no habían estado ausentes, carecen, en la tradición de los siglos inmediatamente anteriores al XV, del peso que otros habían tenido. Se relee en una nueva clave no sólo a Agustín, sino también a Jerónimo y Ambrosio, entre otros.

[19] Sobre estos episodios, cfr. B. Kieskowski, "Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole", *Rinasc.*, 2ª serie, IV, 1964, pp. 41-91.

Da comienzo así un período de trabajo febril: la laboriosidad vertiginosa de esta etapa de producción sucede a la rápida voracidad que caracteriza la de aprendizaje. El ya mencionado *Commento* a la canción de Benivieni, única obra que Pico escribe en vulgar, tiene inequívocas referencias a la inminente discusión pública de las tesis o *Conclusiones*. Por otra parte —y mientras planea la *Concordia Platonis et Aristotelis*— termina la redacción de las 900 tesis o *Conclusiones*. Estas se dividen en las históricas o meramente expositivas, que abordan doctrinas discutidas en la cristiandad pero también caldeas, árabes y judías y las que expresan concepciones personales de Pico. Tanto unas como las otras rezuman una heterodoxia que no estaba llamada precisamente a tranquilizar a los elementos más conservadores de su proyectado auditorio[20]. Precedidas de la famosa *Oratio* —que después se conocerá como *De hominis dignitate*—, apuntan a lograr esa *pax philosophica* que habría de sentar las bases de una ecuménica *pax fidei*. Esta proponía, por ejemplo, la revalorización de la tradición hebrea.

Cabría preguntarse si estaban los hombres a la altura de un intento de esa índole. Pico creía que el Hombre lo está y por eso redacta la *Oratio* como alocución preliminar al debate público en que expondría las tesis. Tal discurso, considerado hoy el manifiesto del Renacimiento, dedica su primera parte a celebrar la dignidad humana, fundada en una optimista concepción de su libertad que lleva al hombre a aspirar a metas tan altas como la de la paz universal; a ésta, en cambio, está consagrada la segunda parte que, por eso, se ha calificado de *carmen de pace*. Pero, una vez más —y ésta es la definitiva—, Pico no supo medir la procedencia y gravedad de las hostilidades que habría de enfrentar.

Tal es el estado de su espíritu en la pequeña Fratta, cuando, hasta allí aficionado envidiable, erudito benévolo y gentil, colmado de dones, lo arriesga todo —a sabiendas o no— y abandona las bibliotecas y los cenáculos para ir a contarse entre quienes hacen oír su voz. Su suerte está echada.

A fines de noviembre de 1486, Pico llega a Roma. Ocupaba la sede pontificia Inocencio VIII, débil e influenciable. Pero, obsesionado por su sueño de concordia doctrinal universal, el Mirandolano no se detiene en estudiar ambientes ni en intuir climas en la vida cortesana. Hace imprimir las tesis y en diciembre de ese año quedan fijadas en la mayoría de las

---

[20] Acerca del contenido de estas tesis, sobre el que en un trabajo como el presente no podemos extendernos, remitimos al artículo de G. Di Napoli, "La teologia di G. Pico della Mirandola", *Studia Patavina*, I, 1954, pp. 175-210. Respecto de la posición de Pico sobre Orígenes, en especial, cfr. los textos de la controversia que el Mirandolano sostiene con Pedro García, los cuales fueron traducidos y anotados por H. Crouzel, *Une controverse sur Origène a la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, París, Vrin, 1977.

universidades más importantes de Europa y en todos los *ginnasi* italianos[21]. La convocatoria a los principales doctos de su tiempo —cuyos gastos de traslado el mismo Pico ofreció sufragar— establecía que la discusión se habría de celebrar según las normas de la disputa escolástica. Pero la presencia de ideas y autores extraños y, a veces, reputados hostiles al cristianismo, además del hecho de que un laico se propusiera discutir cuestiones teológicas, contribuyen a explicar el fracaso del proyecto.

Comienza entonces el resquemor pontificio. Y se acentúa hasta que, en febrero de 1487, Inocencio hace suspender la disputa y nombra una comisión examinadora de las tesis. Diez días más tarde, ésta convoca a Pico para interrogarlo sobre siete de las 900 *Conclusiones*. El Mirandolano expuso su pensamiento, no sin antes declarar que se sometía a la doctrina de la Iglesia y a la autoridad del Papa. Pero las tesis resultan condenadas, extendiéndose el cuestionamiento a otras, aunque sin unanimidad entre los miembros de la comisión. Los más avisados entendían que en la universidad de París se las consideraba *disputables et defensibles*[22]. Es cierto que muchas veces la formulación de las *Conclusiones* se presta a equívocos. Pero no es menos cierto que Pico no sabe sortear ese primer gran escollo de su vida. Más aún, opta por la estrategia menos adecuada: sabiéndose mal interpretado, se deja llevar por una airada amargura que caracteriza todo este período romano. Enfrenta directamente a sus adversarios y presenta una defensa escrita en veinte noches, la *Apologia*, que publica el 31 de mayo de ese año. En ella se defiende de la acusación de herejía, reivindica los derechos de la razón, insiste en el valor de la Cábala, así como invalida toda forma de adivinación astrológica y sostiene que la malicia y perversidad de la voluntad concurren para constituir un hereje, sin que baste a tal fin el mero error humano. Esto escandaliza a la comisión que persuade al Papa de convocar al tribunal inquisitorial y condenar en bloque las tesis, aun cuando había mediado un acto formal de sumisión de Pico. A fines de 1487 se dictan órdenes papales de arresto contra él para entregarlo a la autoridad

---

[21] Las tesis se titulaban *Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum*. Se cree que la irónica acotación "*de omni re scibili*" reproduce un comentario con que Marsilio Ficino aludió a la convocatoria piquiana al debate. En cambio, tradicionalmente se ha atribuido a Voltaire el añadido, no menos irónico, "*et quibusdam aliis*".

[22] Sólo para dar aquí una somera idea del contenido de las proposiciones condenadas u objetadas, reproducimos algunas: el pecado mortal de un tiempo finito no se castiga con pena infinita en el tiempo, afirmando, además, como pecado infinito sólo la *aversio a Deo* que se prolonga hasta la muerte; la unión hipostática no se puede dar con cualquier naturaleza sino sólo con una naturaleza racional, lo cual se funda en la excelencia y no en el defecto de la omnipotencia divina; la cábala es, como ciertas modalidades de la magia, una ciencia y, entre todas, la que mejor certifica la divinidad de Cristo, puesto que probaría que sus milagros fueron tales y no obras de manipulación de la naturaleza.

civil, en caso de que tratara de defenderlas. No obstante, no se lo excomulga.

Hostigado por la situación, el Mirandolano entrega la *Apologia* a sus amigos, para que circule en forma manuscrita, acompañando una edición de reducido número de las *Conclusiones* a fin de que se viera que las pocas tesis objetadas no conciernen directamente a la propuesta de una nueva síntesis filosófico-teológica que diera lugar a la concordia, salvo la integración al acervo del cristianismo de elementos de la gnosis judía[23].

Varios motivos confluyen para que Roma constituyera el escenario de la más importante crisis piquiana: a la desacertada actitud del Mirandolano, que roza más el desprecio que la sumisión, hay que añadir, de un lado, la incomprensión de sus enemigos sobre el objetivo al cual él apuntaba y, de otro, el hecho de que sus amigos tampoco dieron pruebas de haber entendido la importancia de su propuesta ante una Cristiandad en crisis. Así, entre el escándalo de unos y la displicente benevolencia de otros, Pico está, por primera vez, en una completa soledad intelectual. La situación se agrava al punto que considera necesario dejar Italia.

Se dirige, pues, otra vez a Francia, con el esperanzado recuerdo de los amigos que allí había dejado y del clima más libremente polémico que se respiraba en París. Sin embargo, en enero de 1488, Felipe de Saboya lo hace arrestar en Vincennes donde, por insistencia de los nuncios pontificios, Pico permanece dos meses, pese a la intervención de sus influyentes amistades francesas.

Pero, ante la protección que Carlos VIII de Francia parecía dispuesto a brindar a Pico y la presión que ejerce en su favor Lorenzo Medici, el Papa Inocencio suspende la persecución y concede que el filósofo vuelva a Florencia, aceptando la garantía que ofrece Lorenzo acerca de las futuras actitudes del "díscolo" joven.

---

[23] Al reconstruir la serie de hechos que frustraron la disputa romana muy pocos autores mencionan una circunstancia que, a nuestro juicio, debe de haber tenido un gran peso: uno de los miembros de la línea más conservadora e intransigente de la Iglesia en aquel momento era el obispo español Pedro García (cfr. nota 20 *in fine*). García es uno de los pocos en advertir la trascendencia renovadora de un evento como el que Pico estaba promoviendo y se constituye en su más enconado adversario. Tal hostilidad llega hasta el punto de insistir ante el papa Inocencio VIII para que éste redactara un breve contra Pico dirigido a los reyes Católicos, quienes le dieron curso transmitiéndolo a Torquemada. García contaba con un éxito seguro en esta gestión: la debilidad del pontífice no lo haría retroceder ante Pico, después de haber comprometido en contra de éste al monarca católico más poderoso de la Cristiandad. Los comentaristas no aportan la documentación pertinente. Cfr. F. Fita, "Pico de la Mirándola y la Inquisición Española. Breve inédito de Inocencio VIII", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XVI, 1890, pp. 314-16. Añádase que el breve hace particular alusión a los aspectos más judaizantes de las *Conclusiones* piquianas, lo cual debe de haber impresionado a Fernando.

Con sus proyectos frustrados y henchido de amargura, el Mirandolano no quiere reencontrarse con la vida brillante del círculo florentino. Así, se dispone a dirigirse a Alemania para examinar allí la biblioteca de Nicolás de Cusa. Propósito que no puede sorprender si, a la mentada pasión bibliófila de Pico, se añade el afán de paz ecuménica que lo acercaba al Cusano. No obstante, tampoco este proyecto se concreta: estando en viaje y de paso por Turín recibe cartas de Marsilio Ficino y cede ante la insistencia de éste para que regrese a Italia bajo la protección del Magnífico.

Por fin acepta. Este súbito cambio de planes no deja de ser significativo: tal vez constituya un índice de su quebranto, el que un espíritu desarraigado como el suyo haya preferido refugiarse en el calor de la amistad en lugar de recabar fuerzas en la biblioteca de un predecesor. Es probable aunque, precisamente, esa decisión marque la renuncia interior a la concreción de su sueño de integración y concordia.

Tal es su estado espiritual e intelectual cuando, en junio de 1488, se instala, cerca de Florencia, en una villa de Fiesole que Lorenzo había puesto a su disposición. Se acentúan sus intereses religiosos y comienza allí la redacción del *Heptaplus*, comentario a los siete días de la Creación, concebido, en principio, como glosa al Génesis. Su planteo general es acorde con el dogma religioso. Más aún, se muestra en todo momento apegado a la cosmovisión tradicional del Medioevo. En este sentido, es necesario despejar un posible equívoco: la presencia de algunos elementos innovadores, como los cabalísticos —que siguieron escandalizando a muchos— o la interpretación de alegorías bíblicas en clave del neoplatonismo patrístico, no desdibujan su esquema básico que responde a la perspectiva del siglo XIII.

Cierto es que no se ha de buscar en esta obra al metafísico de vuelo —que asomará en el *De ente et uno*— pero menos todavía se encuentra en ella al gran innovador. En todo caso, éste había aparecido en la *Oratio de hominis dignitate*, en el cual el hombre piquiano está mucho más cerca del de Nicolás de Cusa y aun del patrístico que el del *Heptaplus*. Pero Inocencio VIII cree que Pico sigue explorando terreno prohibido o, por lo menos, sospechoso, a pesar de las protestas piquianas acerca de que las cuestiones tratadas en su comentario al Génesis nada tienen que ver con las tesis problemáticas.

Con todo, el Mirandolano ya no está animado por el espíritu de polémica. Comienza aquí un período de recogimiento y austeridad, signado por una intensificación de su vida religiosa, no obstante lo cual no cede la hostilidad pontificia. Mientras tanto, la fama de Savonarola había crecido en todo el norte de Italia. Pico persuade a Lorenzo para que éste obtenga de los superiores del fraile su traslado a Florencia. Lejos estaba el Magnífico de suponer a qué precio habría de pagar esta concesión hecha al amigo y hasta qué punto el terrible dominico minaría su autoridad.

Así pues, Pico se traslada a Florencia por tercera vez. Y se inicia de esta manera la relación más estrecha entre él y Savonarola, la cual —pese a lo que se suele suponer— implicó influencias recíprocas: ambos entendían la urgencia de la renovación pero, mientras que el dominico la circunscribía al plano moral desde lo religioso, el Mirandolano seguía creyendo que se debía intentar en el más profundo plano doctrinal. Ambos eran atacados: uno, por interferir con su prédica en el poder mediceo; el otro, por alarmar con sus proyectos los prejuicios romanos. Ambos sentían, aunque de diferente manera, la necesidad de responder a las exigencias de un futuro inmediato y en sus respectivas respuestas radicaba su fidelidad al cristianismo y a la unidad de éste.

Empero, Pico no abandona sus trabajos. Internamente, sigue animado por el espíritu de concordia que signa su perfil intelectual. Prueba de ello es que redacta, durante 1491 el *De ente et uno*. De todas las suyas, esta obra es la más enjundiosa desde el punto de vista estrictamente filosófico y la última que habría de publicar en vida. Dedicado a Poliziano, en tiempos en que éste enseñaba la ética aristotélica, el *De ente* toma posición ya contra el platonismo a ultranza de Marsilio Ficino, ya contra el aristotelismo, no menos dogmático, de Antonio Cittadini[24]. Así, esta obra es una realización parcial de la vieja idea piquiana, de más largo alcance, sobre una *Concordia Platonis et Aristotelis*, imprescindible para quien, como él, ambicionaba una *renovatio* pacificadora basada en un mínimo acuerdo doctrinal: si de conciliación se trataba, el primer paso en ese campo —aunque no el único— era mostrar la ambigüedad de la oposición entre los dos sistemas que, desde sus orígenes, Occidente había visto como más inconciliables entre sí. Con todo, se trata de una realización parcial, en la medida en que sólo toma el plano metafísico de Platón y Aristóteles y, más específicamente, el problema del ser y la unidad.

Pico intensifica su ritmo de trabajo en Florencia: en el transcurso de 1491 termina su comentario a la Canción de Benivieni. Publicado después de la muerte del Mirandolano, el *Commento* muestra un itinerario ascensional del alma a Dios de sesgo inequívocamente neoplatónico. Mientras tanto, el círculo de las amistades piquianas no se amplía pero ellas se vuelven más intensas. Sigue la correspondencia con Ermolao, estrecha los lazos que lo unen a Poliziano, frecuenta casi a diario la compañía de Marsilio.

---

[24] Cfr. G. Saitta, "Antonio Cittadini e la sua polemica con Giovanni Pico della Mirandola", *Giorn. Crit. della Fil. Ital.*, 10, XXXV, 1956, pp. 532-40. Con todo, el autor da preeminencia a aspectos anecdóticos, descuidando otros importantes de la cuestión propiamente doctrinal que los enfrentó y que, en nuestra opinión, radica, sobre todo, en el sesgo sectario con que Cittadini defiende cierta lectura de Aristóteles.

No obstante, comenzará muy pronto el tramo final de su vida, período signado por una suerte de alejamiento del mundo, en el que se revela cada vez más desasido de lo terreno. Su lenguaje se va haciendo más austero, se acentúa la influencia de Savonarola —quien, empero, no logra persuadirlo a tomar el hábito dominico—, determinando como contrapartida que el Mirandolano se alejara de Lorenzo Medici. Sin embargo, interrumpe un breve viaje a Venecia, adonde se había dirigido en busca de manuscritos con Poliziano y Pietro Crinito, al saber del grave estado de salud de Lorenzo, quien, a fines de ese año, agonizaba en Careggi. Se encuentra junto al lecho de muerte del Magnífico con Poliziano que describirá la escena en términos conmovedores.

El precario equilibrio europeo, que con tanto acierto Lorenzo había logrado mantener, amenaza ahora con derrumbarse porque, como Pico sabía, las aguas que se agitaban eran muy profundas y los acontecimientos habrían de superar a los hombres más sabios.

El Mirandolano se retira entonces a su villa en Ferrara para consagrarse enteramente al estudio y la meditación, cediendo sus bienes a su sobrino Gian Francesco que, además de Benivieni, fue quien estuvo más cerca de él en sus últimos años. Allí recibe la noticia de la muerte de Inocencio VIII y del rápido cónclave que hace papa a Rodrigo Borgia, quien toma el nombre de Alejandro VI.

Ante esto, comienza a alentar la esperanza de obtener del nuevo pontífice lo que el anterior le había negado durante cuatro años: la reivindicación de su nombre y un breve que anulara la condenación recaída sobre sus tesis. Finalmente, Alejandro absuelve a Pico de la falta cometida por éste con la publicación de la *Apologia* y la redacción de las *Conclusiones*, aunque sin levantar explícitamente la objeción de "exceder los límites de la fe" que pesaba sobre las tesis. El 18 de junio de 1493 llega a sus manos, imprevistamente, el deseado breve de Alejandro VI, absolviéndolo por el dictamen de una comisión. El documento declaraba que, puesto que en la *Apologia* y en el *Heptaplus* había explicado su posición, ya no daba lugar a censura[25]. La noticia lo llena de gozo en un momento de cierto misticismo. Intensifica su lectura de las Escrituras, vive con gran austeridad, se va desprendiendo de su fortuna mediante donaciones y, dos meses más tarde de la promulgación del breve, hace su testamento, donando todos sus bienes inmuebles

---

[25] Conviene notar que la amargura piquiana ante el breve de Inocencio no obedeció solamente al hecho de que él frustraba el proyecto de la asamblea universal. Los largos períodos de penitencia a los que se somete al conocer la decisión papal muestran que lo obsesiona la tacha de haber sido supuestamente infiel a la Iglesia. Por eso insistió por su causa ante los pontífices. Muy posteriormente, se dio una polémica entre rosminianos y jesuitas sobre el carácter contradictorio o no de ambos breves.

al hospital de Santa Maria Nova en Florencia. Preocupado ya por temas exclusivamente religiosos, escribe una interpretación del *Pater* y redacta doce reglas para la vida noble, además de oraciones en las que asoma una nueva espiritualidad.

Mucho se ha insistido sobre la influencia de Savonarola en este período final de la vida de Pico. Sin ignorarla, creemos que se debe tomar con las debidas reservas: por diferencias de formación cultural y, sobre todo, de temperamento, la ardiente y rígida espiritualidad savonaroliana no podía impregnar completamente la de Pico, que hincaba sus raíces en un alma más conciliadora y abierta. Pero, como decíamos, los aunaba el anhelo de renovación en el que se traducía —en dos versiones diferentes— un mismo celo cristiano. Es pulsando esta cuerda del ánimo de Pico como Savonarola lo persuade a emprender una obra para combatir a los astrólogos. Así, redacta las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. En ellas distingue la astrología "*naturalis*" —que hoy conocemos como astronomía y meteorología— de la "*iudiciaria*" —porque el pronóstico astrológico u horóscopo era llamado también "*iudicium*"—. Pero es desde las concepciones ya expresadas en la *Oratio de hominis dignitate* como se combate la creencia en la determinación astral. En efecto, esa supuesta influencia decisiva atentaría contra la responsabilidad y la libertad del hombre, dueño de su propio destino, en diálogo con la providencia divina. Por lo demás, aun cuando Pico no hubiera abandonado su convicción acerca de que algunas verdades sólo son accesibles por iniciación —es decir, por el conocimiento de misterios revelados—, sigue siendo un espíritu que, al exaltar la dignidad humana, se opone a toda forma de superstición.

Mientras tanto, el panorama italiano se ensombrece. Piero Medici, sucesor de Lorenzo, carecía del genio de su antecesor y las circunstancias que debía enfrentar superaban su capacidad para tomar decisiones. Italia y, en particular, Florencia —última morada piquiana— estaban inermes ante la ambición de muchos. Así, Carlos VIII de Francia encuentra el campo expedito para bajar hasta Nápoles y derrotar a sus viejos enemigos. En este clima de amenaza que se cernía sobre los florentinos, Savonarola hace oír, también ante Pico, su voz cada vez más enérgica y persuasiva, anunciando las calamidades que se habrían de abatir sobre la tierra italiana. Antes de que se hicieran efectivas aquéllas que Savonarola profetizaba, una personal golpea al Mirandolano: la muerte de Poliziano. La soledad piquiana se hace así irreparable.

Hacia fines de 1494, el 5 de noviembre de ese año, Pico cae enfermo de gravedad. Carlos VIII se había instalado en Pisa con su ejército y, conocedor de su estado de salud, le envía a sus médicos de corte, junto con una carta en la que le expresa augurios de mejoría. Pico agoniza. Rodeado de amigos y sobrinos, conversa con ellos, sobre todo, de temas teológicos. También lo

asisten Marsilio Ficino y el fiel Girolamo Benivieni. Pero su lucidez no le permite engañarse: sabe que la muerte lo ronda y pide ser sepultado en la iglesia florentina de San Marco, junto a la tumba de Poliziano. Giovanni Pico della Mirandola expira el 17 de noviembre de 1494, a los 31 años.

IV

En el transcurso de su breve vida, los viajes que jalonan su periplo intelectual podrían, pues, sintetizarse como sigue:

1463	**Mirandola**	Nacimiento en tierra de Concordia
1474	**Bolonia**	Primer contacto con el mundo de las letras. Iniciación al derecho canónico. Se despiertan su afán de erudición y su espíritu crítico.
1479	**Ferrara**	Frecuenta la universidad. Descubre el mundo humanístico. Profundiza en la literatura clásica.
1480	**Florencia**	Primer contacto con el ambiente humanístico florentino. Encuentro con los que permanecerán como sus amigos más cercanos: Poliziano y Benivieni. Advierte el valor específico de la filosofía.
1480-81	**Padua**	Sienta las bases de su variada formación filosófica. Descubre su vocación antidogmática más allá de la orientación aristotélica paduana. Sostiene las primeras polémicas intelectuales. Accede a vertientes del pensamiento oriental.
1482-84	**Mirandola**	Ante el estallido dé la guerra, convierte su casa natal en refugio para eruditos emigrados de ciudades en conflicto, junto a los cuales prosigue sus estudios. Conoce a Savonarola. Se acerca a la tradición platónica a través de correspondencia con Ficino. Perfecciona su conocimiento del griego y del hebreo. Abandona la poesía lírica y opta por la filosofía.

1484-85	**Florencia**	En su segundo viaje a esta ciudad, se integra al círculo mediceo de la Academia florentina. Estudia intensamente el neoplatonismo cristiano. Entabla amistad con Ficino y ahonda la que lo une a Benivieni. Intercambia correspondencia con Lorenzo y con Ermolao Barbaro, que termina de trazar su perfil intelectual: esta estadía florentina cierra su etapa de formación, consagrándolo como humanista desde la filosofía y, a la vez, descubriendo su vocación a la concordia doctrinal.
1485	**París**	Frecuenta la universidad con interés instrumental: adiestrarse en la técnica de la disputa filosófica y teológica abierta. Madura su proyecto de una asamblea universal de doctos que apuntara a una *renovatio* de ideas.
1486	**Fratta**	Supera una crisis moral de repercusiones sociales. Inicia uno de los períodos de mayor productividad escrita. Da remate al proyecto de la discusión aludida.
1486-87	**Roma**	Fracasa el proyecto de debate público en Roma. Enfrenta la acusación de herejía y la indiferencia de sus allegados en el campo intelectual. Recrudece la hostilidad pontificia contra él.
1488	**Vincennes**	Sufre un breve arresto a instancias de Felipe de Saboya por presión de los nuncios pontificios. Se lo libera por intercesión de Carlos VIII de Francia y Lorenzo Medici.
1488	**Fiesole**	Después del frustrado viaje a Alemania —por afinidad con el propósito ecuménico de Nicolás de Cusa—, se acentúan sus intereses religiosos. Continúa con su producción escrita. Amaina su espíritu de polémica. Comienza un período de recogimiento y austeridad.
1489-91	**Florencia**	La tercera estadía florentina está signada por

		la intensificación de su relación con Savonarola y la recíproca influencia entre ambos. Intensifica su ritmo de trabajo. Reafirma su convicción en la concordia doctrinal pero se aleja de la lucha mundana.
1492-93	**Ferrara**	Se consagra al estudio y la reflexión. Inicia un período de desasimiento material y espiritual. Recibe el breve pontificio de absolución. Atraviesa una etapa de honda espiritualidad que se refleja aun en sus últimos escritos.
1494	**Florencia**	Desde ella emprende el último viaje, el definitivo.

Así, pues, se resume un itinerario en el que cada destino geográfico marca un hito: el de una etapa en el desarrollo de la personalidad intelectual piquiana, evolución que lo condujo a su verdadera misión histórica. Ella consiste menos en la disputa romana fracasada cuanto en la idea que animó el proyecto. Ese sueño es lo que Pico lega a la humanidad y que bien podría calificarse de utópico. Sin embargo, a condición quizá de no pretender realizarlas, las utopías pueden constituir la brújula de la Historia.

VIAJEROS Y PEREGRINOS EN LAS CANTIGAS DE SANTA MARIA

OFELIA MANZI
(Universidad de Buenos Aires)

FRANCISCO CORTI
(Universidad de Buenos Aires)

1. Introducción

La condición de viajero o, en particular, de peregrino, presupone un espacio y un camino para realizar la acción fundamental implícita en la intención del viaje. El cristianismo incorporó la categoría de viajero, *homo viator*, aplicable a todo fiel mientras durara su existencia terrenal. De este modo, surgieron dos instancias diferentes aplicables al espacio a recorrer: la terrenal, transitoria —definida por una determinada realidad geográfica— y la trascendente —situada en el más allá, convertida en objetivo supremo[1]—.

El viaje —mundano o celestial— está fuertemente unido a la particular vinculación de lo humano y lo divino que propone el cristianismo. En ese planteo de relación con el Ser supremo, la incorporación de las reliquias al culto constituyó uno de los elementos absolutamente novedosos. Al otorgar una cualidad especial a la muerte de determinados seres —cuya conducta les confería la capacidad de generar la intermediación—, el cristianismo abrió las puertas para la compleja relación entre el hombre y Dios.

El culto de los mártires en un primer momento y de los santos en una instancia posterior, provocó la multiplicación de los núcleos cultuales y

---

[1] En la "Epístola a Diógenes" escrita hacia el siglo II y atribuida a uno de los Padres apostólicos, se establece que "los cristianos tienen, cada uno de ellos, una patria, pero están en ella como unos viajeros; toda tierra extranjera les sirve de patria, toda patria les es extranjera. Habitan sobre la tierra, pero en realidad su verdadera patria está en el cielo". Cfr. Louis Rougier, *El conflicto del cristianismo primitivo y de la civilización antigua*, Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1989, p. 81.

Temas Medievales, N° 5, Buenos Aires, 1995

determinó una red de espacios de comunicación. El mártir o el santo local ocuparon frecuentemente el lugar del dios y/o el héroe paganos.

La existencia terrenal tiene como objetivo fundamental una instancia situada más allá y, por lo tanto, el viaje encierra el sentido de la vida misma, jalonado por traslados menores, las peregrinaciones, que justifican y mejoran la calidad del recorrido sustancial. El lugar de culto resulta de la compleja interrelación de antiguas tradiciones paganas, la presencia de la epifanía, el milagro vinculado con ciertas personas, circunstancias capaces de provocarlo o simples hechos cotidianos enriquecidos por el imaginario popular. La existencia del peregrino y del espíritu de peregrinación[2] resultaron de la conjunción de los factores físicos y espirituales emergentes de la necesidad de disponer de espacios sacralizados.

El presente estudio gira en torno de la posibilidad de extraer del análisis de las miniaturas de un manuscrito ilustrado hacia 1280 (Biblioteca de El Escorial, ms. T. I 1) una aproximación a las formas de interacción de espacios y personajes en relación con el tema del "viaje". La fuente analizada es el producto de un taller de la corte del rey Alfonso X el Sabio, en el que se ilustraron —a través de 1.263 miniaturas— 193 de las 420 cantigas atribuidas tradicionalmente al monarca[3]. Del total de ilustraciones se ha realizado una selección en virtud de la información que pueden proporcionar.

La abundancia de temas abordados en un texto —en el cual desfilan gran cantidad de situaciones y personajes de un amplio espectro social— provoca necesariamente una variedad notable de soluciones iconográficas y, a través de la interpretación de las mismas, la posibilidad de visualizar el mecanismo de la traslación del texto a la imagen y el significado que la ilustración tiene para indicar formas de vida y de pensamiento.

El eje fundamental del texto de las *Cantigas* está determinado por la

---

[2] Juan María Diez Taboada, "La significación de los santuarios", en C. Alvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coordinadores), *La religiosidad popular. III— Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 268.

[3] Marcelino Menéndez y Pelayo, *Obras completas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944, tomo I *Edición académica de las Cantigas*, pp. 164 y 176 ss. Este autor representa la posición tradicional que atribuye al rey Alfonso X la autoría directa de todas las poesías. Ha sido criticado y cuestionado recientemente por, entre otros: Joseph T. Snow, "The central rôle of the trobador "persona" of Alfonso X in the *Cantigas de Santa María*, *Bulletin of Spanish Studies*, LVI, 1979, pp. 305-319; Walter Mettmann, "Algunas observaciones sobre la génesis de la colección de las *Cantigas de Santa María* y sobre el problema del autor", en Israel J. Katz y John E. Keller (ed.), *Studies in the Cantigas de Santa María. Art, Music and Poetry*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1987, pp. 355-366; Jesús Montoya Martínez, "Algunas precisiones acerca de las *Cantigas de Santa María*", en *ibid.*, pp. 367-386. La totalidad de las ilustraciones de las cantigas se encuentran reproducidas, en blanco y negro, en José Guerrero Lovillo, *Las Cantigas, estudio arqueológico de sus miniaturas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Diego Velázquez, 1949.

intervención milagrosa de María, circunstancia que plantea la existencia de la epifanía, no solamente en los santuarios, sino también en los caminos en general.

2. El camino

Considerado en su aspecto terrenal, todo viaje implica un recorrido sujeto a determinadas condiciones materiales de realización[4]. Un eje fundamental de análisis lo constituye el peligro inherente a toda traslación y, en este sentido, la presencia del bosque crea el escenario preferencial de acontecimientos en los que se ponen de manifiesto diversos riesgos y, consecuentemente, la posibilidad de una intervención milagrosa de la Virgen.

En las miniaturas de las *Cantigas*, la configuración plástica del camino está caracterizada por la presencia de árboles formando abigarrados conjuntos, unida a una vegetación frondosa de color verde intenso y a un terreno escabroso. Estas cualidades, con variaciones de detalles, son comunes a las diversas representaciones de caminos. Si bien en algunas miniaturas aparecen especies vegetales que, aunque estilizadas, corresponden a ejemplares existentes —por ejemplo, las palmeras de Elche en la cantiga 133—, la conformación general del paisaje, acorde con la voluntad formal de la época, es absolutamente convencional[5].

En el texto de las cantigas, se menciona genéricamente que el viajero transita por un camino (cantiga 9, v. 77; 26, v. 27; 102, v. 17; 171, v. 28) o por una montaña (cantiga 49, v. 28; 57, v. 27; 96, v. 22). No obstante, las imágenes muestran una formación boscosa, en la mayoría de los casos, de densa vegetación. Esto es síntoma de la persistencia, en el imaginario colectivo, de una concepción de bosque identificada con un espacio penetrable pero laberíntico, donde pueden ocurrir hechos provocados por fuerzas malignas o bienhechoras. Estas últimas —que, en el caso particular de las *Cantigas*, están centradas en la figura de María— son las que provocan el ingreso al bosque con una cierta garantía de seguridad. La representación pictórica seguramente contribuiría a reforzar la valoración positiva, habida

---

[4] *Partidas* de Alfonso el Sabio, en *Los códigos españoles concordados y anotados*, Madrid, Antonio de San Martín, 1872, tomo II y III. La legislación referida a caminos se encuentra en partida 2ª, título XI, ley I y partida 3ª, título XXXII, ley XX.

[5] Recién a partir de la producción escultórica del siglo XIII se verifica la representación realista de vegetales. En la pintura, la aparición del paisaje se manifiesta, gradualmente, a lo largo del siglo XIV.

cuenta de la difusión que tenían las *Cantigas* por propia voluntad testamentaria de Alfonso[6].

2.1. Peligros y acechanzas

Entre los peligros más frecuentes se cuentan salteadores, que pueden ser ladrones comunes (cantigas 9 y 49) o señores que comandan grupos de malhechores (cantigas 57, 96 y 148). Una legislación al respecto aparece en las *Partidas*[7], posiblemente relacionada con la intensificación de la violencia ejercida por nobles sobre gentes de su condición o inferiores, dentro del contexto de los conflictos que mantenían con Alfonso X —particularmente durante el quinquenio 1269-1274[8]—. Esta situación se refleja en la ilustración de varias cantigas.

En la cantiga 57 (fig. 1) se narra la suerte corrida por un grupo de peregrinos —encabezado por una dama noble— quienes, al detenerse a reposar junto a una fuente, son atacados por un caballero guerrero y ladrón (v. 39-40). En el cuadro segundo de la ilustración, la leyenda que acompaña a la miniatura no se refiere al caballero sino a unos *golfinnos* pero el miniaturista ha identificado al personaje mediante un tocado alto, casi cilíndrico, preferido por los nobles[9]. Algo similar ocurre en la cantiga 96 en la que la leyenda menciona genéricamente a ladrones pero, en la miniatura, el jefe aparece representado como un noble con el mismo tocado que el personaje de la cantiga anterior y, además, portando un estandarte[10], atributo que enfatiza su condición nobiliaria.

La cantiga 148 (fig. 2) cuenta la historia de un caballero que tenía

---

[6] En uno de sus testamentos, el rey ordenó que las cantigas fueran cantadas en las fiestas de Santa María, en la iglesia donde se enterraran sus restos, que habría de ser la catedral de Sevilla. Los testamentos de Alfonso X fueron publicados, entre otros autores, por Antonio García Solalinde, *Antología de Alfonso el Sabio*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946, p. 245; John E. Keller, "The threefold impact of the `Cantigas'", en I. Katz y J. Keller, *op. cit.*, pp. 11-12; Ana Domínguez Rodríguez, "Iconografía evangélica en las *Cantigas de Santa María*", en I. Katz y J. Keller, *op. cit.*, p. 54; Amparo García Cuadrado, "El códice de las *Cantigas de Santa María*, imagen y comunicación en el manuscrito miniado", *Miscelánea medieval murciana*, XVII, 1992, pp. 239 y ss.

[7] Partida 2ª, tit. X, ley II; partida 4ª, tit. XXV, ley X; partida 7ª, tit. X, ley VI.

[8] Salustiano Moreta, *Malhechores feudales. Violencia, antagonismos y alianzas de clases en la Castilla de los siglos XIII y XIV*, Madrid, Cátedra, 1978, pp. 42 y 109.

[9] Gonzalo Menéndez Pidal, *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1986, p. 82.

[10] En las cantigas 22 y 45 los nobles malhechores también están identificados mediante un estandarte.

muchos enemigos (vs. 20-21). Estos no pueden ser sino hombres de su clase y, como tales, están representados ya que, además de los usuales cascos y lorigas, protegen sus piernas con brafoneras y montan sillas de arzones altos que les ciñen la cadera para protegerlos de las caídas. Estos objetos de protección eran propios de los caballeros[11].

¿Cómo se consuma el atentado? El texto de la cantiga 57 (fig. 1) enfatiza —en el pasaje en el que refiere el asalto— el robo del dinero: "que de cuanto tragian/ non lles leyxou dinneiro/ que non roubasse/ e non fillasen" (vs. 41-44). Sin embargo, la imagen muestra solamente el despojamiento de los vestidos. Algunas de las víctimas quedan con el torso desnudo, otras cubiertas solamente con camisas. La señora ha sido privada de su lujoso tocado —del que conserva sólo el armazón— y de su traje. En primera instancia, el miniaturista ha adoptado un prototipo de larga tradición iconográfica, la parábola del buen samaritano (Lucas X, 29-37), a quien los salteadores, "después de despojarle y golpearle, se fueron dejándole medio muerto". En el contexto del pensamiento de la época, la desnudez total del samaritano o la parcial de los personajes de las cantigas implica la deshonra provocada por una situación pecaminosa, tanto en sentido directo como metafórico[12]; por otro lado, se trata de la pérdida de identidad: nobles y plebeyos se igualan, lo que afecta mucho más a los primeros. Otra forma de equiparación emana del castigo —cuyo arquetipo se encuentra en el tema del Juicio Final-: el cuarto cuadro de la cantiga muestra a todos los salteadores —incluido al noble— ciegos y contrahechos por la acción punitiva de María y, además, despojados de sus trajes y del tocado en el caso del caballero. El tema de la parábola se retoma textualmente en la cantiga 102 (fig. 3): se trata de un monje, muy devoto de María, a quien unos ladrones —que, en este caso, visten humildes ropas de campesinos— "e todo o debullaron" (v. 38). *Debullar* significa, genéricamente, despojar pero también desnudar[13].

Vestir solamente una prenda interior como la camisa implica, como hemos verificado, un juicio negativo equivalente a una suerte de pérdida de identidad social. Sin embargo, existen camisas dotadas de facultades excepcionales, como es el caso de la camisa de la Virgen que se veneraba en Chartres[14]. Este objeto se guardaba en un arca sobre la que los peregrinos

---

[11] G. Menéndez Pidal, *op. cit.*, pp. 256 y ss.

[12] Francisco Corti y Ofelia Manzi, "Cuerpo y sexualidad en las miniaturas de las Cantigas de Alfonso el Sabio", *Temas medievales*, 3, 1993, pp. 121-138; Francisco Corti, "Sexo y poder eclesiástico en las miniaturas de las cantigas", *Arte y poder*, Buenos Aires, Centro Argentino de Investigadores de Arte, 1993, pp. 420-430.

[13] Otros casos en que los asaltados terminan vestidos con bragas y camisas —o solamente con las primeras-: cantigas 22, 45, 85, 124, 155.

[14] Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, París, P.U.F., 1956-58, p. 61. Se trata de una de las denominadas reliquias táctiles, es decir, objetos que estuvieron en contacto con el cuerpo

colocaban telas para, a su vez, multiplicar las camisas milagrosas. La cantiga 148 (fig. 2) relata el caso de un caballero atacado por sus enemigos, quienes "deron-lle mui grandes colbes e mui mortaes" (v. 28); la camisa milagrosa que porta permite que salga de la experiencia sano y salvo. El elocuente gesto del personaje, la mano izquierda apoyada sobre el corazón y la derecha apuntando al cielo, expresa visualmente la existencia del milagro.

La cantiga 26 (fig. 4) presenta un caso extremo de peligro, en este caso un peregrino a Santiago es acechado por el demonio, quien adopta la faz del santo. La representación de este personaje se resuelve a través de una iconografía verdaderamente interesante: aparece dotado de doble faz al modo de un Jano, el rostro vuelto hacia la víctima es el del santo, en tanto que la parte de atrás de la cabeza presenta la cara del demonio. Este detalle de la doble faz no está contenido en el texto pero es un recurso que se repite en la cantiga 17, en la que también figura el demonio bajo la apariencia de un sabio. En este caso, la faz demoníaca es blanca, en tanto que la representada en la ilustración de la cantiga 26 es negra a fin de enfatizar su carácter negativo. La intención de resaltar el aspecto maligno se pone de manifiesto en la interpretación del texto. El ilustrador no sigue exactamente el relato, en el que se dice que el demonio es "mais branco que un armyo" (v. 31). El color mencionado se respeta en la figura bifronte pero, consumado el engaño, el demonio recupera la tonalidad negra que lo caracteriza tradicionalmente.

Una vez que el demonio obliga al peregrino a cortarse los genitales y suicidarse, recupera su aspecto para participar en la disputa del alma de la víctima. Es interesante advertir el discurso elusivo tanto del texto —"talla o que trages tigo" (v. 43)— como de la leyenda sinóptica —"o romeu cortou ssa natura"— en tanto que la miniatura muestra directamente la mutilación.

En la cantiga 109, el peligro aparece indicado mediante la presencia de cinco demonios que acechan a un hombre a la salida de las murallas de la ciudad y lo atacan en el camino. Este caso es significativo por cuanto presenta una situación de extremo peligro en el recorrido —encuentro con los diablos y ataque—.

La representación del camino en la cantiga 26 (fig. 4) contiene una solución excepcional: se prescinde de la forma habitual que hemos analizado y se recurre a la imagen de un único árbol que divide el segundo cuadro

---

del santo. Dado que no se conservaban reliquias corporales de la Virgen, aquellos las suplían y estaban dotados de idénticos poderes milagrosos. La cantiga 49 narra una peregrinación a Soissons, donde se veneraba un zapato de la Virgen. Acerca de la problemática de las reliquias táctiles, Hans Belting, *Bild und Kult*, Munich, Beck, 1991, pp. 70 y ss.

en dos espacios perfectamente definidos. A la izquierda, el grupo de peregrinos; a la derecha, la aparición del pseudo-Santiago. El tamaño del árbol, en relación con los restantes elementos de la composición, enfatiza la existencia de un lugar mágico. La ubicación en el aire de los demonios que disputan el alma del suicida (cuadros 3, 4 y 5) deriva de la interpretación de san Pablo (Efesios 2, 2; 6, 12) y muestra la permanencia de una iconografía surgida de la hagiografía paleocristiana. En la *Vida de san Antonio eremita* —atribuida a san Atanasio, patriarca de Constantinopla (296-397)— se indica que "grande es el número de los demonios en el aire que nos rodea y no están lejos de nosotros"[15]. Atanasio ubica el dominio de los emisarios de Satán en la capa inferior de la atmósfera, desde donde bloquean el paso de las almas que intentan alcanzar el cielo. En el tercer cuadro de la ilustración se representa exactamente este concepto a través de la imagen de un ser deforme, alado y negro, que disputa el alma al verdadero Santiago. Es preciso identificar, en esta interpretación plástica, la presencia de un erudito en temas teológicos y/o un conocedor de la tradición iconográfica cristiana.

Los casos analizados plantean claramente una concepción que involucra el camino como la instancia de supremo riesgo, a la vez que un espacio factible de contener el milagro. La temática desarrollada en el texto encuentra en la ilustración una forma eficiente de materialización del peligro y de su superación y una forma eficiente de comunicación.

El bosque puede ser también el espacio en el que el caminante es atacado por bestias reales o fabulosas. El cuadro cuarto de la ilustración de la cantiga 9 (fig. 5) muestra el ataque de un león en tanto que el cuadro segundo de la cantiga 189 presenta el de un dragón.

Realidad y leyenda se unen en la configuración del peligro, texto e imagen manifiestan la creación intelectual de un espacio en el que conviven experiencias efectivamente posibles con las que resultan de la persistencia de tradiciones legendarias.

Los fenómenos naturales constituyen otro de los elementos de caracterización de una zona de riesgo. En las cantigas 86 y 171 (figs. 6 y 7) se presentan situaciones que implican peligros naturales. En la primera, se narra la historia de una mujer encinta que es sorprendida por la crecida de la marea en su peregrinaje al santuario de Mont Saint Michel. El sendero por el que transita el personaje queda cubierto por el mar, la desesperación de la protagonista está contenida en el gesto de sus manos que asoman implorantes por encima del agua. La presencia milagrosa de la Virgen

---

[15] Valerie J. Flint, *The rise of magic in early medieval Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1991, pp. 104 y ss.

provoca el parto bajo la marea y, consecuentemente, la salvación de la mujer ante la mirada indiferente de los peregrinos que han alcanzado el santuario.

En la cantiga 171 (fig. 7) aparece nuevamente el agua como elemento de riesgo. Se trata de la historia de un matrimonio que peregrina junto a su pequeño hijo al santuario mariano de Salas. El caballo que monta la mujer tropieza al vadear un río y el niño se pierde en las aguas. El miniaturista ha enfatizado los elementos plásticos para configurar el drama: un cielo muy nublado —lo que constituye una excepción en la ilustración de las cantigas— marca un ambiente amenazador. En el cuadro en el que se representa la tragedia, se despliega una gestualidad que transmite ese singular dramatismo: el caballo, con las patas delanteras plegadas, ha perdido estabilidad; la mujer, soltadas las riendas, se sostiene sobre el cuello del animal y trata de aferrar la mano de su esposo. El cuerpo se inclina peligrosamente y el rostro se dirige hacia el niño, que desaparece en el agua.

En estos dos ejemplos, los fenómenos naturales, así como los elementos paisajísticos que configuran el escenario de la acción, presentan rasgos convencionales. En cambio, sorprende el dramatismo con que se indica el efecto provocado por los inconvenientes en los personajes. El neto corte realista que presentan constituye un rasgo muy difícil de encontrar en el arte de la segunda mitad del siglo XIII.

3. Los caminantes

El camino a recorrer presupone la presencia de quienes lo transitan. Cuando en las cantigas se alude a simples viajeros, el texto indica generalmente su condición social. En la imagen, la vestimenta es el elemento idóneo para expresar visualmente la categoría del personaje. En el caso de peregrinos —con la excepción de la cantiga 57 (fig. 1)—, tal diferenciación no existe, ni en el texto ni en la ilustración. La condición de caminante hacia un santuario actúa como factor de homologación. Es por esto que resulta muy interesante el caso de la cantiga 57, en la que se narra la peregrinación de "hua boa donna e ssa companna". El adjetivo utilizado para definir a la mujer marca su condición; en la ilustración, la cabalgadura y el vestuario sirven para lo mismo. El personaje porta capa con ribetes bordados y *capiello*[16] que se prolonga en un amplio velo que le cubre el cuello. La dama

---

[16] En los textos del siglo XIII es el nombre válido para toda prenda que se llevara sobre la cabeza. Véase G. Menéndez Pidal, *op. cit.*, p. 82.

de compañía, situada a la izquierda, lleva un adorno similar que le tapa la boca. El jinete, colocado en primer plano, presenta una vara adornada con cascabeles (posiblemente se trate de un juglar) y viste un pellote sin mangas, verdadera novedad en la moda europea del siglo XIII[17].

De los tres personajes restantes, sólo el primero lleva capa, en tanto que los otros dos visten únicamente un sayo corto, prenda que se usaba sobre la camisa. De la cintura penden las limosneras. Advertimos de qué manera la ilustración, mediante simples objetos de uso cotidiano, marca las diferencias entre los personajes así como presenta, de manera sintética, los acontecimientos.

En la cantiga 26 (fig. 4) se narra, como ya dijimos, la aventura corrida por un peregrino a Santiago a quien el demonio, bajo la apariencia del santo, insta al suicidio[18]. El cadáver queda junto al camino por donde pasan de largo sus compañeros de viaje. Esta inexplicable indiferencia —que coincide con la situación planteada en la cantiga 86 (fig. 6)— podría responder a una actitud generada por la extrema peligrosidad de los recorridos. De alguna manera, la presencia de la muerte —o bien del peligro que la provoca— respondería a una situación reiterada y, por lo tanto, no sorprendente. El cuerpo decapitado de un caminante asaltado, que los frailes mendicantes encuentran en la cantiga 96, trasunta la crítica condición de los viajeros.

En el caso de la ilustración de la cantiga 26 existe otra posibilidad de análisis. En tanto que el peregrino que se ha suicidado viste modesto sayo y capa, los que lo acompañan portan prendas lujosas —tabardos de piel, tocados cilíndricos—. La indiferencia frente a la muerte puede entrañar una crítica a la conducta de los poderosos. En las ilustraciones que acompañan el texto de las cantigas 49 y 96 también aparecen peregrinos de alta condición social, identificados por sus sombreros, guantes, garnachas o tabardos y bordones decorados[19].

En la cantiga 171 (fig. 7), se relata la historia de un matrimonio estéril que, en agradecimiento a la Virgen que les ha concedido un hijo, emprende un peregrinaje al santuario de Salas. La imagen del segundo cuadro demuestra que el miniaturista se ha inspirado en la iconografía de la huída a Egipto, adaptándola a las características posibles del viaje de una familia campesina en el siglo XIII. La mujer se cubre con una amplia capa, en tanto que el padre porta una azcona, lanza corta propia de la época, utilizada frecuentemente por quienes debían afrontar los peligros del camino.

---

[17] *Ibid.*, p. 62.

[18] Un ejemplo de imagen que muestra un hecho tratado de manera realística —correspondiendo a un texto que plantea la situación de una forma elusiva— se da en la cantiga 17. Véase F. Corti y O. Manzi, *op. cit.*, p. 126.

[19] G. Menéndez Pidal, *op. cit.*, pp. 65 y ss.

En la cantiga 138 (fig. 8), hace su aparición un personaje histórico. El texto se refiere a la vida de san Juan Crisóstomo (347-407), patriarca de Constantinopla conocido por el seudónimo de "Juan Boca de Oro" (en razón de su singular elocuencia). La cantiga recoge una tradición apócrifa según la cual Juan fue cegado por sus enemigos y obligado al exilio. Los esbirros que practican la cruenta operación portan un tipo de casco de uso frecuente entre los musulmanes[20]. La alteridad, cargada de connotaciones negativas, conduce a la figura del infiel. La resolución plástica de esta ilustración contiene elementos de singular realismo que la equiparan a la mencionada cantiga 171 (fig. 7). El texto, en el que se especifica que existen espinas en una abigarrada maleza —"caen en un mui gran silvar" (v. 30)—, condiciona la existencia de ciertas características de la imagen. Sin embargo, el cuerpo encorvado del personaje, el énfasis puesto en destacar lo escabroso del paisaje y la mano derecha tanteando crean un intenso dramatismo.

4. La intervención mariana

La presencia de María se resuelve mediante dos actitudes: como imagen cultual —y, consecuentemente, en actitud hierática— o bien como protagonista de una determinada acción. La imagen responde a dos posibilidades de aparición: el santuario y la teofanía. La primera conduce a la existencia de una tradición consagrada generalmente a través del edificio cultual. La segunda, a situaciones inéditas, sujetas a circunstancias específicas, cuya eficacia está expresada en el texto poético. Durante el viaje es factible la producción del milagro, es más, las mismas condiciones de riesgo incitan la presencia salvífica. La necesidad de disponer de una mediación refuerza los aspectos positivos de la marcha: es posible generar y, por lo tanto, gozar del milagro. La confianza en la existencia de un espacio privilegiado para su gestación modifica la conceptualización del viaje, atenuando los innegables aspectos negativos del mismo. Dentro de la peregrinación —en este caso el objetivo salvífico queda privilegiado— o del simple viaje por necesidades cotidianas se puede acceder a la presencia divina.

En la cantiga 26 (fig. 4), la Virgen cumple una función judicial, presidiendo una audiencia cuyo significado requiere un análisis pormenorizado. Recordemos que, en este caso, el demonio —bajo la apariencia del apóstol Santiago— obliga al peregrino a cortarse los genitales y a suicidarse. Los demonios se apoderan del alma pero, en su huída, pasan junto a una capilla de San Pedro donde se aparece el verdadero Santiago para disputarles la

---

[20] *Ibid*., p. 260. En las cantigas 99 y 185 también aparecen moros portando esos cascos.

posesión de la misma. Este pasaje, verdaderamente interesante desde el punto de vista literario, está ilustrado en el cuarto cuadro de los seis que habitualmente constituyen la ilustración del texto. La capilla de san Pedro ocupa exactamente la mitad del espacio demarcado por el cuadro. Este tamaño tan grande en relación con el conjunto podría deberse a una deliberada intención del miniaturista por mostrar el edificio —"muit'aposta e bella"— o bien conducir a otras conclusiones. Se trata de un recinto amurallado que encierra una construcción de tres plantas, dotada de ventanas muy angostas y sobre cuya fachada —presentada de manera rebatida— se advierte un portal coronado por un arco de medio punto. Estas características constructivas corresponden a un edificio de estilo románico y, más que una simple capilla, la arquitectura representa una iglesia de gran porte situada dentro de la muralla. La unión de templo y muralla identifica una construcción monástica y, en este caso, la imagen podría ser la de la abadía de Cluny, el más importante monasterio de la cristiandad occidental durante la Edad Media. La tercera iglesia fundada en 1088 por el abad Hugo, fue el edificio cultual más grande anterior a San Pedro Vaticano[21]. El monasterio de Cluny mantuvo una alianza político-religiosa con Alfonso VI y se convirtió en firme propulsor de la peregrinación a Santiago de Compostela.

De este modo, el gran porte del edificio representado en la cantiga podría estar proponiendo una visión, desde ya simplificada y parcial, de la prestigiosa abadía borgoñona[22].

Un elemento a favor de esta hipótesis lo constituye la presencia, en el portal, de un personaje nimbado —que no está citado en el texto—, dotado de una diadema, que no puede ser otro que Pedro. Por su parte, Santiago aparece blandiendo una espada; la iconografía se relaciona con el "Santiago matamoros", difundido a partir del siglo XIV[23].

Pese al prestigio del santuario jacobeo y de la peregrinación al mismo, curiosamente el santo es mencionado solo una vez, la recién indicada, en las primeras cien cantigas. En la 278, se narra la historia de una francesa ciega

---

[21] La iglesia abacial de Cluny III presenta un alzado tripartito en sus muros, semejante al representado en la miniatura. La leyenda de la que deriva la poesía fue atribuida por Gonzalo de Berceo al abad Hugo de Cluny.

[22] Esta atribución se basa en las relaciones que existieron entre la orden cluniacense y la corona española ya que el texto de la cantiga no alude a ningún lugar geográfico específico. En cambio, en la narración incluida en el *Liber sancti Jacobi*, la escena tiene lugar en Roma, frente a la iglesia de san Pedro (al respecto, ver Ariel Guiance, "El espacio del suicidio en la España medieval (El milagro del suicida resucitado en el *Liber sancti Jacobi. Codex Calixtinus*)", *Temas Medievales*, 1, 1991, pp. 127-171).

[23] L. Réau, *op. cit.*, t. III, 2, p. 697.

que peregrinó al santuario compostelano sin obtener la esperada cura. Al regresar —y a causa de un temporal— se refugia en el santuario de Villasirga, lugar en el que se produce el milagro de la recuperación de la vista. Al retomar el camino, la mujer encuentra a otro ciego que se dirige a Santiago y a quien hace desistir de su propósito, orientándolo hacia el lugar donde ella obtuvo la curación. El tema de esta cantiga y el análisis de los asuntos tratados en las demás han permitido fundamentar la hipótesis de que Alfonso X intentó sustraerse de la influencia de Cluny: una de las formas de realizar su propósito fue desviar la corriente de peregrinación del santuario jacobeo hacia otros más meridionales[24]. Otros estudios atribuyen esa aparente falta de interés a motivos económicos[25]. Sea como fuere, no deja de sorprender la escasa atención que recibe en las cantigas el templo gallego.

En el cuadro cinco de la cantiga 26 (fig. 4) está representado el demonio, que trata de llevarse el alma del peregrino en tanto que Santiago y Pedro la requieren para sí. La presencia de María y de otras santas nimbadas podría responder a variantes de modelos iconográficos consagrados —tales como los Juicios Finales de la puerta de la Coronería de la catedral de Burgos y de la puerta principal de la Catedral de León[26]—.

En la cantiga 49 (fig. 9), se narra la aventura corrida por un grupo de peregrinos que se extravían y temen ser atacados por los ladrones que acechan en el camino (vs. 25-38). En la imagen aparecen los personajes recorriendo un terreno ligeramente ondulado; el fondo claro indica tanto la luz ambiental como la ausencia de peligros, la ligera inclinación de los cuerpos hacia la derecha establece la dirección de la marcha. Esta escena —caracterizada por la tranquilidad— contrasta fuertemente con la ilustración del segundo cuadro. La falta de luz, que responde a la indicación del texto —"porque lles foi escurecer" (v. 31)—, configura un espacio amenazador y expresa el temor del grupo. La oscuridad, el suelo escabroso, los troncos ásperos de una arboleda que cierra el horizonte, los gestos dinámicos y la posición rígida de los cuerpos transmiten la sensación de incertidumbre. El tercer cuadro enfatiza las condiciones del anterior, la oscuridad aumenta y la amenaza se materializa a través de la presencia de las cabezas de los ladrones que asoman en el ángulo superior derecho. El *crescendo* con el que el ilustrador marca la existencia del temor que genera el camino

---

[24] John E. Keller, "More on the rivalry between Santa María and Santiago de Compostela", *Crítica Hispánica*, 1-1, 1979, pp. 37-43.

[25] Jesús Montoya Martínez, *O cancionero marial de Afonso X o sabio*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1991, p. 76.

[26] Agustín Duran Sampere y Juan Ainaud Lasarte, *Escultura gótica*, en *Ars Hispaniae*, t. VIII, Madrid, Plus Ultra, 1956, figs. 9 y 27.

constituye un notable ejemplo de habilidad expresiva, al mismo tiempo que una forma muy sencilla de captar la realidad física y psicológica. La aparición de María en el cuarto cuadro está acompañada por la disminución de las sombras. El hecho de que la figura salvadora ocupe el mismo lugar que, en el cuadro anterior, corresponde a los ladrones, proporciona visualmente la imagen del reemplazo del mal por el bien, enfatizando la calidad del milagro. Una vez producido éste, la composición del quinto cuadro repite la del primero. El orden ha sido restablecido por la mediación de la figura que ahora se incorpora al grupo de peregrinos, tomando de la mano al personaje que lo encabeza. La inclinación de los cuerpos indica la dirección en la que se encuentra el santuario. En este caso, tanto el planteo textual como la resolución plástica pueden ser considerados como arquetípicos en relación con las conductas generadas en torno al viaje: un objetivo a alcanzar, un camino a recorrer, el peligro amenazante, la presencia salvífica constituyen experiencias concretas pero también una metáfora de la vida misma.

En la cantiga 86 (fig. 6) se plantea un caso interesante dado que se transfiere a la Virgen una leyenda que, tradicionalmente, formaba parte de los milagros atribuidos a san Miguel Arcángel[27]. Se trata del tema, ya mencionado, de la intervención de María para posibilitar el parto de una mujer sorprendida por la crecida del mar y en camino hacia el santuario de san Miguel. En el cuarto cuadro de la ilustración, la Virgen cumple la acción indicada en el texto: "sua manga sobr'ela parou/ que a fez parir e as ondas quedar" (v. 47-48). La imagen de María, desplegando su manto sobre la mujer, anticipa aquélla de la Virgen de la Misericordia que protege a todos los fieles[28]. De acuerdo con esta hipótesis, estaríamos en presencia de un caso en el que la innovación iconográfica tiene su raíz en un texto literario.

En la cantiga 138 (fig. 8), san Juan Crisóstomo recupera la vista merced a la intervención milagrosa de María, cuya imagen aparece en dos ocasiones en los cuadros cuarto y quinto. En este caso, se advierten divergencias entre texto, imagen y la leyenda sinóptica que acompaña el pie de las ilustraciones. En la poesía, el ciego implora a la Virgen: "saca-m ora desta maa prijon" (v. 40). El encierro tiene un doble aspecto, real y metafórico: por un lado, el zarzal en el que ha caído y del que no puede salir; por el otro, la ceguera que lo aísla del mundo. En la leyenda sinóptica aparece la mención de que la Virgen lo lleva a otro lugar. Esta traslación no figura ni en el texto de la cantiga ni en la ilustración. Este caso plantea la discordancia que podía llegar a existir en el proceso de interpretación del texto para crear la imagen y dotarla del comentario sinóptico.

---

[27] Santiago de Vorágine, *Leyenda Dorada*, Madrid, Alianza, 1982, p. 622.

[28] Louis Réau, *op. cit.*, t. II, 2, pp. 112 y ss.

El protagonista recupera finalmente la vista cuando, respondiendo a su súplica, se hace presente la Virgen con su hijo.

5. La imagen de María

El texto de la cantiga 9 (fig. 5) indica que un monje, por encargo de una dama devota, adquiere una imagen mariana[29]. En la representación del comercio en el que se efectúa la compra, aparecen varios cuadros con imágenes de devoción. Un Cristo crucificado muestra rasgos característicos del estilo de fines del siglo XIII, en tanto que las representaciones de la Virgen corresponden a una iconografía muy definida, originada en Bizancio a partir del ícono de la *Hodegetria*. Este fue considerado —en el imperio de Oriente y en las regiones a él vinculadas— como obra realizada directamente por san Lucas[30]. Se conservaba en el asilo para ciegos de los *hodegoi* o lazarillos de Constantinopla y fue el ícono de la Virgen más copiado. Era frecuente su presencia en procesiones y figuraba en el *palladium* imperial[31]. Esta imagen en la miniatura alfonsí se justifica históricamente por las relaciones que el rey mantenía con la corte de Constantinopla, intensificadas a partir de sus frustradas aspiraciones imperiales[32]. Es posible, sin embargo, encontrar otra explicación que no excluye a la anterior: así como los lazarillos conducen a los ciegos, la Virgen lo hace con los hombres tanto en un sentido metafórico como real.

El ícono, transformado en objeto propiciador, es elevado por los viajeros a manera de estandarte, los salva de una tormenta en el mar y posibilita que la dama y el monje conduzcan la imagen hasta un altar.

La representación de la virgen *Hodegetria* demuestra la existencia de determinados objetos cultuales consagrados por la tradición, dado que el texto de la cantiga se limita a indicar que el monje compró la imagen "mellor pintada" (v. 68). En el transcurso del viaje, los diversos avatares son sufridos tanto por los protagonistas cuanto por la imagen y la acción

---

[29] Francisco Javier Sánchez Cantón, "Alfonso X el Sabio y la pintura sobre tabla", *Archivo español de arte*, 27, 1954, pp. 67-69. Este autor fue el primero en ocuparse de las pinturas que aparecen en las cantigas, aunque de manera meramente descriptiva.

[30] Hans Belting, *op. cit.*, pp. 208 y ss.

[31] En 1178, el emperador Isaac Commeno —durante el transcurso de una rebelión— colocó la imagen sobre las murallas para alentar la defensa. En 1204, el patriarca de Venecia instaló una imagen de la Virgen en la capilla palatina de Santa Sofía. En 1261, en ocasión de la reconquista de Constantinopla, el desfile triunfal fue encabezado por una imagen, seguida por el emperador descalzo. *Ibid.*, pp. 215-220.

[32] Antonio Ballesteros y Beretta, *Alfonso X el sabio*, Madrid-Barcelona, Salvat, 1963.

benefactora de la Virgen se ejerce desde aquélla. Esto constituye un caso notable en torno al discutido tema de la sacralidad especial contenida en el retrato auténtico. En las restantes cantigas objeto de este estudio (57, fig. 1; 102, fig. 3; 171, fig. 7) María aparece bajo el aspecto de imagen esculpida. Se manifiesta como meta y materializa el valor positivo de la oración que la evoca.

6. Santuarios

En el conjunto de imágenes estudiadas aparecen los santuarios españoles de Montserrat y Salas y los franceses de Chartres, Soissons y Mont Saint Michel y el Santo Sepulcro de Jerusalén[33]. Existe una resolución plástica convencional que se repite en la mayoría de las 1263 miniaturas con que cuenta el manuscrito: la del edificio con características arquitectónicas góticas[34].

Una de las excepciones a ese esquema lo constituye la arquitectura con que se identifica el edificio del Santo Sepulcro en la cantiga 9 (fig. 5). Los arcos apuntados góticos han sido reemplazados, en este caso, por dos hileras de arcadas de medio punto vinculadas entre sí, aparentemente, por bóvedas nervadas. En esta ruptura del prototipo subyace la intención de destacar, de manera especial, el edificio fundacional de la peregrinación; curiosamente, se crea una imagen que se aproxima a la realidad del modelo ya que el templo original del Santo Sepulcro poseía naves con arcadas de medio punto siguiendo los principios estilísticos de la primera arquitectura cristiana.

El estudio del manuscrito escurialense posibilita el análisis de las múltiples interrelaciones existentes entre el texto, la imagen y los canales de comunicación. La interpretación pictórica del texto impone al miniaturista la creación de una iconografía nueva o la resignificación de prototipos ya consagrados. En el caso particular de los viajes —aún cuando el texto raramente mencione, de manera específica, las características del paisaje y de los caminos— en las miniaturas se representa casi exclusivamente el bosque. Esto implica la presencia de un arquetipo, consagrado a partir de experiencias físicas y literarias. La difusión, ya señalada, mediante lectura

---

[33] Otros santuarios mencionados y representados en las cantigas: Le Puy, Rocamadur, Valverde, Villasirga, Castrojeriz, Terena, Tudia, Santa María del Puerto, etc.

[34] Francisco Corti, "Resignificación de la imagen clásica en la miniatura de presentación del Códice Rico", *Actas del X Congreso del Comité español de Historia del Arte*, Madrid, Departamento de Historia del Arte, 1994, pp. 37-44.

o dramatización, constituye un canal de comunicación en el que la imagen enriquece las experiencias y, a su vez, se nutre de ellas[35].

La eficaz dramatización de las escenas, atribuible a la capacidad creadora del miniaturista —como, por ejemplo, en las cantigas 86 y 171—, recrea las instancias del viaje a la vez que valoriza la capacidad del milagro.

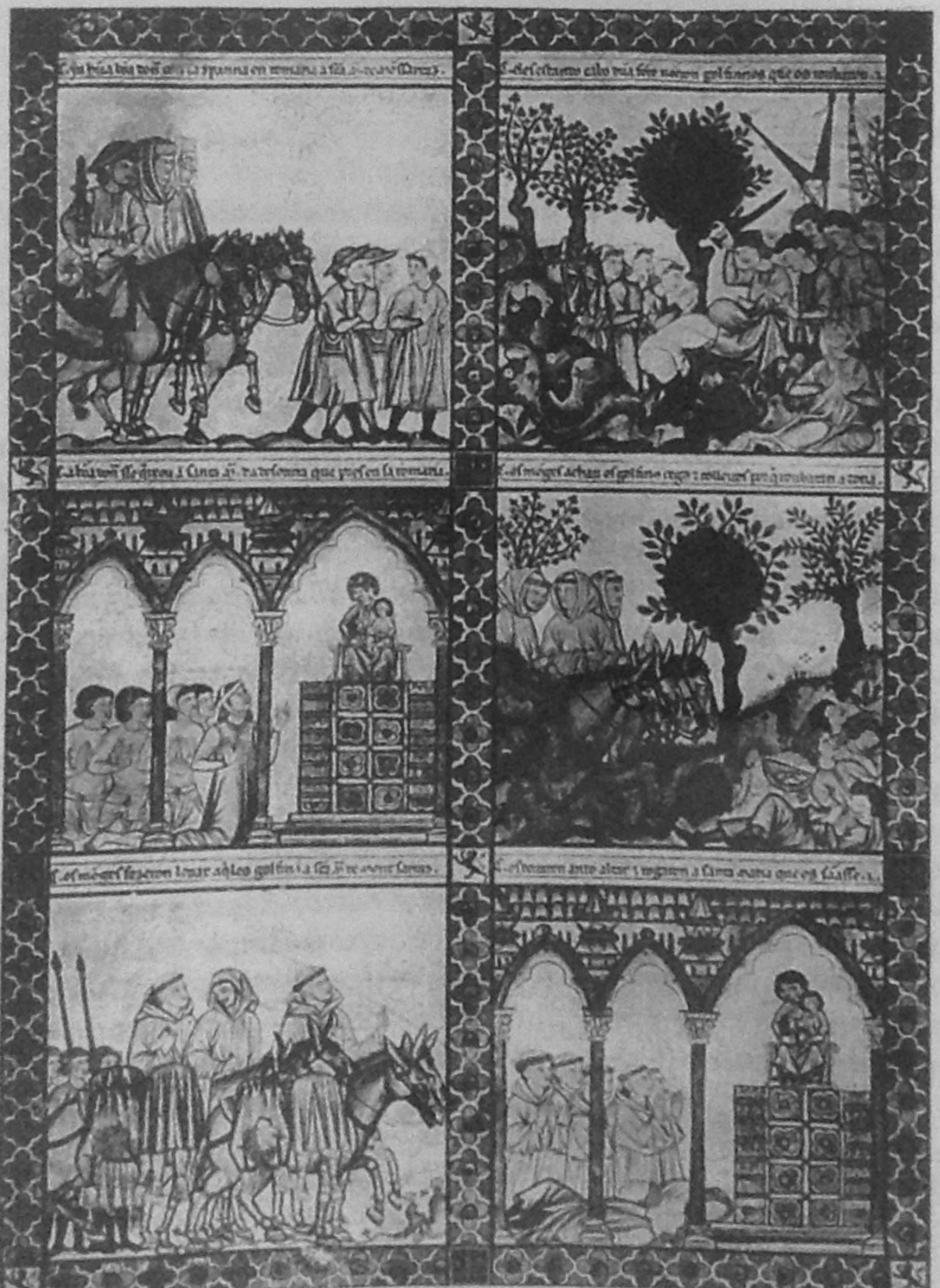


Figura 1

---

[35] Ver nota 3, *ut supra*.

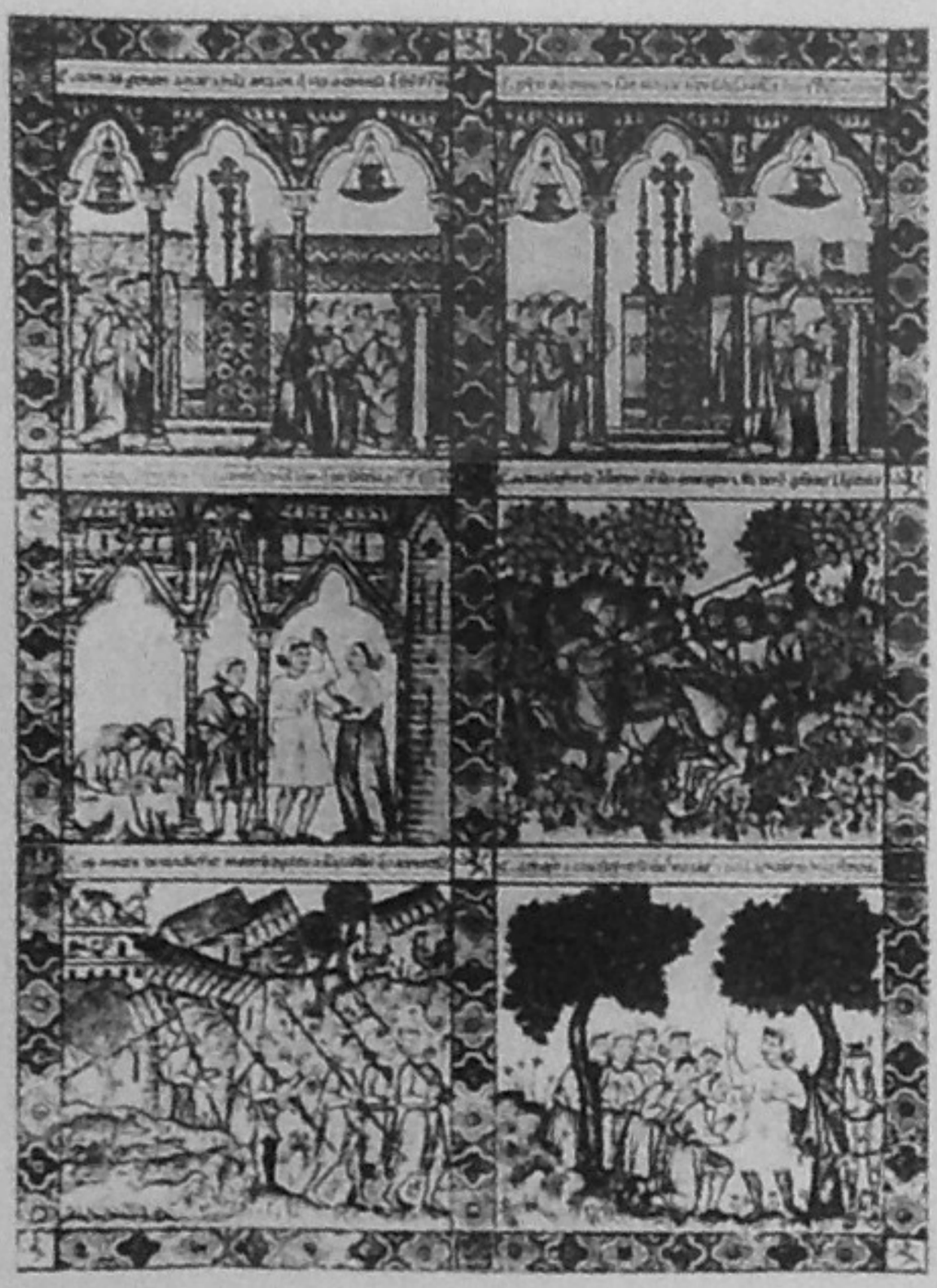


Figura 2

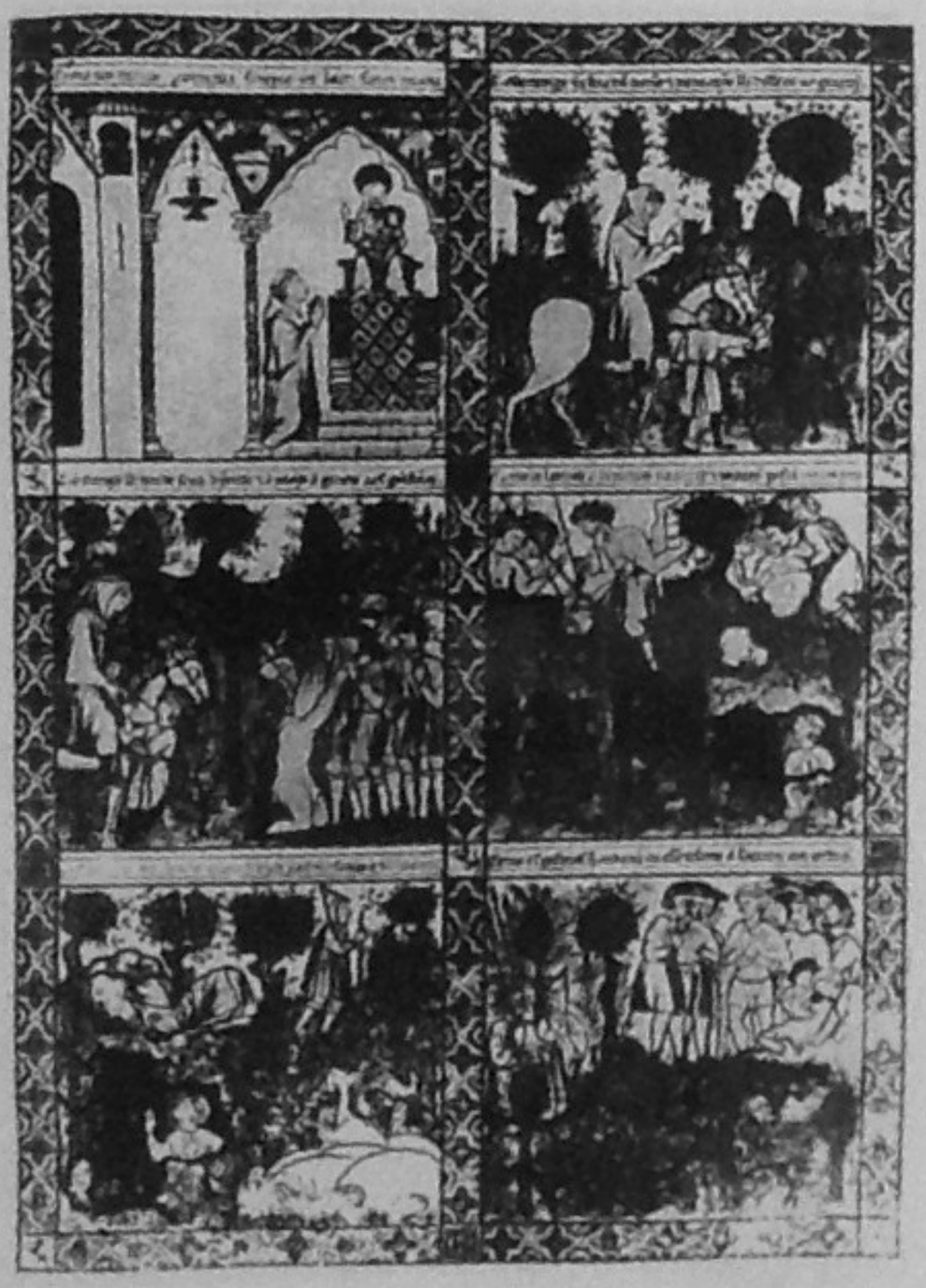


Figura 3

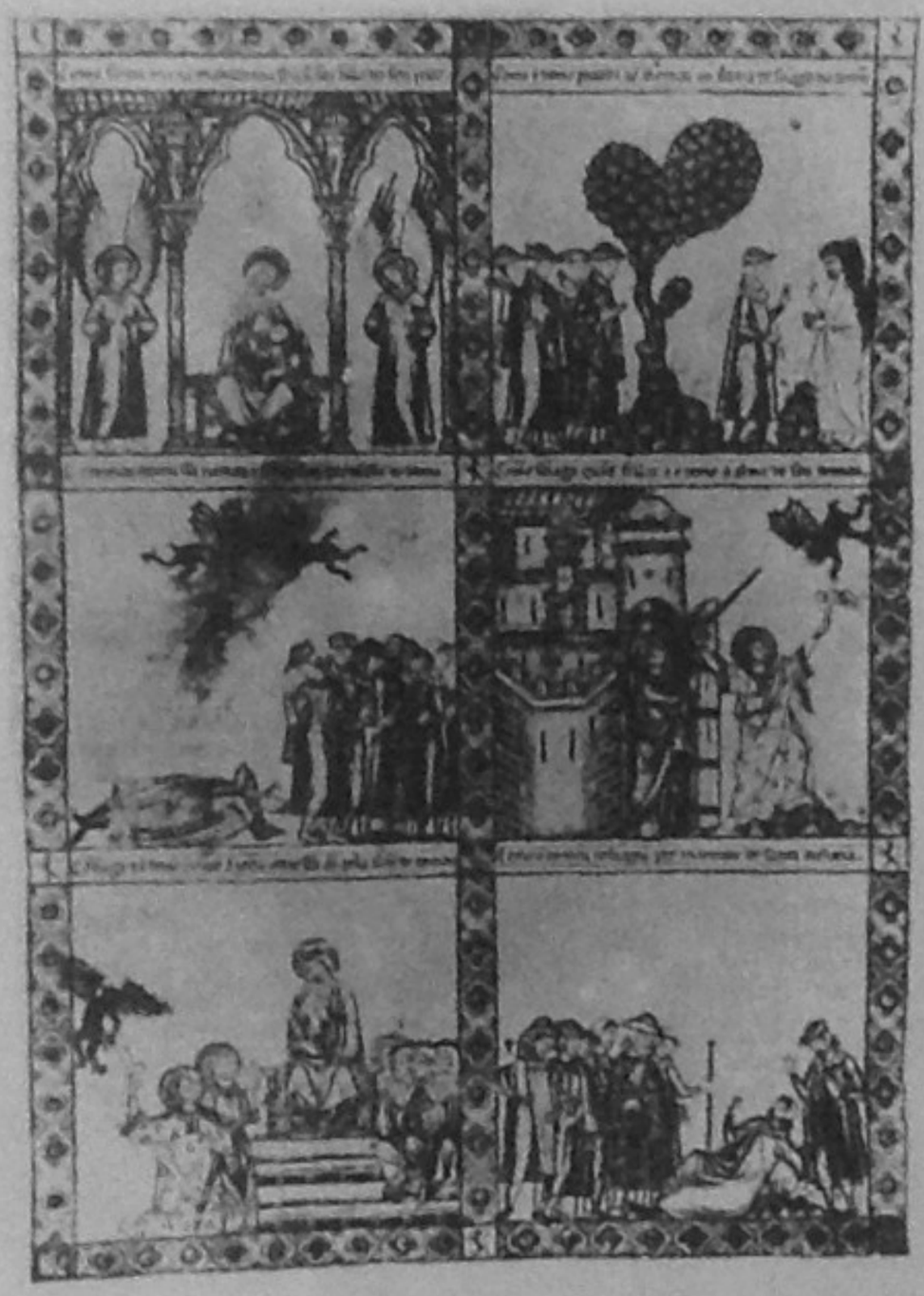


Figura 4

Figura 5

Figura 6

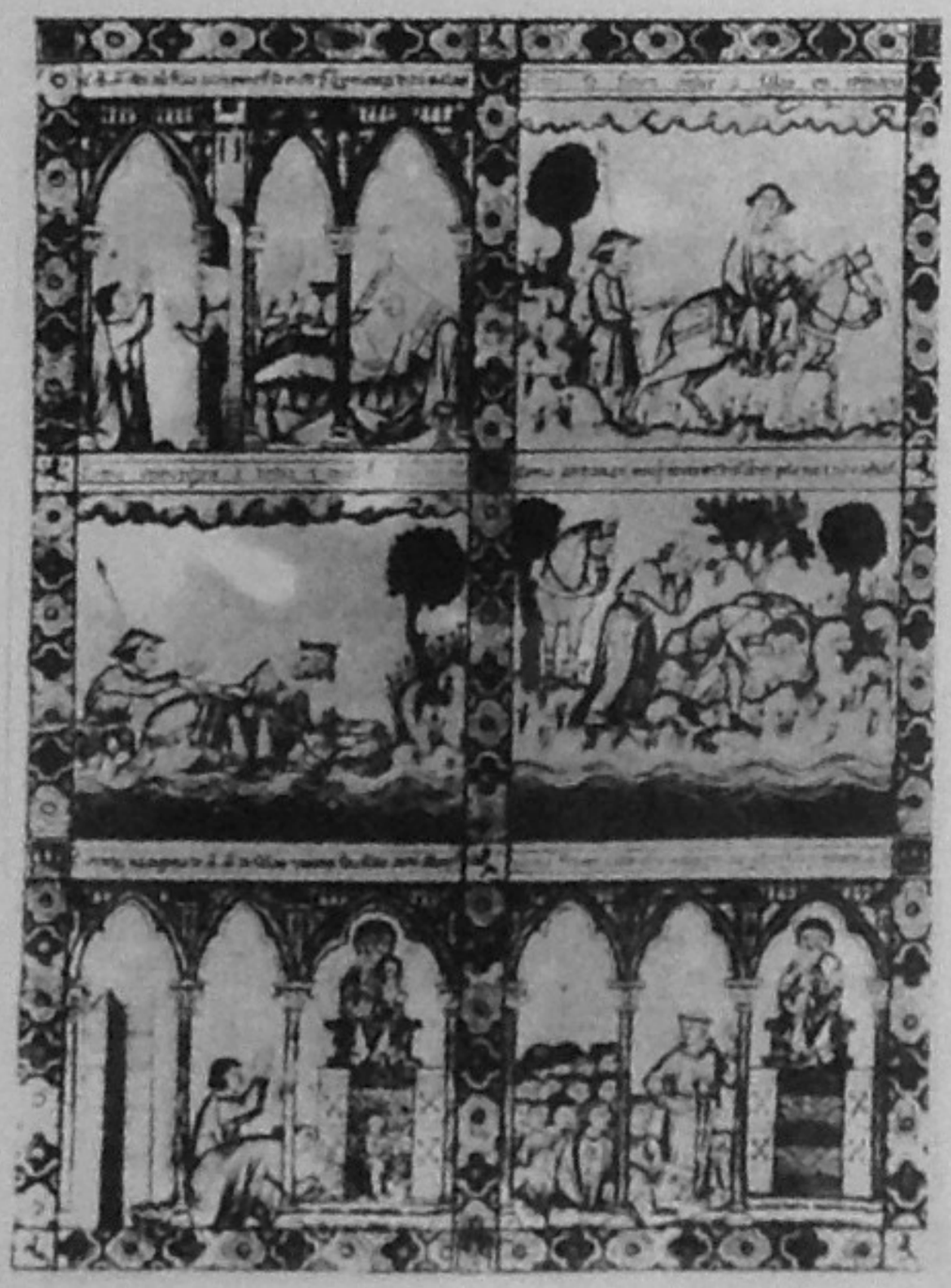


Figura 7

Figura 8

Figura 9

VARIA

LES ÉPICES AU MOYEN AGE

MICHEL BALARD
(Université Paris 1 - Sorbonne)

Il peut paraître quelque peu secondaire de s'intéresser à l'un des produits qui ont animé le grand commerce international au Moyen Age, d'Extrême-Orient vers le Proche-Orient d'abord, et de celui-ci vers l'Occident ensuite. Que sont en effet les 600 ou 700 tonnes d'épices chargées chaque année par une vingtaine de galées tout au plus dans les ports du Proche-Orient au XVe siècle, en comparaison des flottes du blé, du sel, du coton, des draps et des toiles, qui parcourent tous les ans le bassin méditerranéen?

Pourtant les épices ne sont pas un produit comme un autre. Il s'agit de marchandises précieuses qui mettent en jeu des capitaux considérables: près de 700.000 ducats pour les trois flottes orientales de Venise à la fin du XIVe siècle —celles de Romanie, c'est-à-dire de Constantinople et de la mer Noire, celles de Syrie et celles d'Alexandrie— peut-être des sommes encore plus élevées dans les années qui précèdent la découverte de la route des Indes par Vasco de Gama. On s'explique que la valeur très forte du produit, l'usage que l'on en fait dans les cours princières ou ecclésiastiques, aient suscité le travail de l'imaginaire collectif, au point de faire des pays producteurs d'épices une sorte de Paradis terrestre, une source infinie de richesses, vers lesquelles les hommes d'affaires occidentaux, les voyageurs et les aventuriers de tout acabit tendent avec une énergie sans faille. On a pu affirmer que le commerce des épices a été le moteur du renouveau du grand commerce international à partir du XIIe siècle, et que la quête de ces produits est devenue un enjeu des grandes puissances maritimes, la cause des luttes coloniales qui opposèrent Génois, Vénitiens et Catalans, ainsi que des affrontements entre Occidentaux, Mongols d'Asie centrale, Mamelûks d'Egypte, et Turcs ottomans, pour la domination des points de passage obligés du trafic.

Temas Medievales, N° 5, Buenos Aires, 1995

Sans vouloir entrer dans les controverses portant sur le poids des facteurs économiques dans les conflits militaires et navals de la fin du Moyen Age, je voudrais surtout chercher à montrer ce que sont les épices au Moyen Age, quelles fonctions elles recouvrent dans le domaine de la consommation alimentaire et dans celui de la pharmacopée et des usages industriels, et terminer par quelques mots sur le commerce des épices jusqu'au temps des Grandes Découvertes.

1. Que sont les épices?

Le mot latin qui les désigne —*species*— qualifie étymologiquement toute "espèce", toute "sorte" ou "catégorie" de produit. Mais certains auteurs du Bas-Empire, comme le médecin Empiricus ou l'agronome Palladius, prennent le mot dans le sens d'aromates ou de drogues d'origine exotique, c'est-à-dire orientale. Du mot latin *species* dérive le terme *espice* en vieux français, qui apparaît pour la première fois vers 1150 dans le "Voyage de Charlemagne", pour désigner une denrée alimentaire stimulante ou une drogue médicinale exotique. Quelles que soient ces considérations étymologiques, mieux vaut se référer aux auteurs du Moyen Age, par exemple aux manuels de marchandise, c'est-à-dire aux traités sur l'exercice de l'activité commerciale, ou aux inventaires de marchands spécialisés, les *speciarii* ou apothicaires.

L'un des plus célèbres traités de marchandise est celui du Florentin Francesco Balducci Pegolotti, agent de la compagnie des Bardi de Florence, qui a rédigé vers 1340, au terme d'une longue carrière qui l'a mené dans l'ensemble du bassin méditerranéen, une "Pratica della mercatura", qui reprend des éléments d'un manuel pisan de la fin du XIIIe siècle. Or Pegolotti consacre un chapitre de son ouvrage à nous donner une liste des épices en usage à son époque. Cette liste ne comporte pas moins de 286 mots, sur lesquels 93 sont à éliminer pour double, triple ou quadruple emploi. C'est ainsi que l'on y rencontre 11 sortes d'alun, produit qui servait à fixer la teinture sur les tissus au Moyen Age, 11 qualités de cire, 8 sortes de coton et autant de sucre. Une fois éliminés ces doublons, il reste 193 produits que l'on peut examiner selon l'usage que l'on en fait et selon la provenance.

Si l'on se réfère à l'usage, la grande majorité des épices représente les produits communément utilisés dans la pharmacopée médiévale: 104 noms, soit 53%, désignent des produits appartenant aux trois grands règnes: minéral avec le mercure, le borax, la litharge ou le bol d'Arménie; végétal avec l'aloès, l'anis, le coton, la cardamome, le cumin et toutes les grandes épices; animal avec l'ambre, concrétion intestinale des cachalots, l'ivoire,

le musc, sécrétion d'un mammifère d'Asie, le castoro provenant de la désquamation de l'épithélium des glandes du castor, ou l'os de coeur de cerf, constituant le cartilage fibreux de la cloison des ventricules du cerf. Viennent ensuite avec 42 noms, soit 22% de la liste, les produits industriels utilisés soit pour la teinture (alun, céruse, cinabre, indigo, minium, orpiment, bois de brésil, bois de santal, vernis, etc...), soit en parfumerie, comme l'ambre, le camphre, l'eau de rose, le laudanum ou le musc, soit comme matières premières du travail artisanal: coton, cire, papier, colle, mastic, poix par exemple.

Il est clair, cependant, que les distinctions ne sont pas toujours aisées, un même produit pouvant relever de la pharmacopée, de la cuisine et de l'atelier. Ainsi la cannelle qui donne saveur particulière aux plats, est censée fortifier le cerveau, le coeur et l'estomac, résister aux poisons, aider à expulser les vents ou la flatulence, et provoquer la menstruation. Que dire aussi du mastic de Chio, le "chewing-gum" du Moyen Age, qui assainit les dents, purifie l'haleine, mais aussi le foie et l'estomac, quand il est utilisé en fumigations; qui, mélangé à la farine, donne meilleur goût au pain et qui, enfin, entre dans la composition d'onguents et de vernis.

En dernier lieu, avec 38 noms, soit 20% de la liste, arrivent les produits condimentaires. On y retrouve la liste classique des grandes épices: poivre, cannelle, cardamome, cubèbe, clous de girofle, gingembre, noix muscade, safran, zédoaire, etc... Mais la liste comporte aussi nombre de produits alimentaires qui ne sont plus aujourd'hui considérés comme des épices, au sens étroit du terme: les oranges, les dattes, le miel, le sucre, le riz, la rhubarbe, les raisins secs, classés comme épices, sans doute en raison de leur rareté ou du coût élevé du produit.

La classification selon les provenances n'est pas toujours aisée, dans la mesure où il n'est pas facile de préciser l'origine géographique de toutes les denrées citées par Pegolotti. On peut néanmoins discerner les produits de l'Inde, de la Chine et de l'Extrême-Orient, qui, avec 26% des provenances connues, constituent la gamme des grandes épices orientales, depuis la cannelle et le galanga de Chine, jusqu'au poivre, au nard, au zédoaire et au gingembre de l'Inde et de Ceylan, en passant par la cardamome, la cassia, la camphre et la noix muscade des Philippines et des îles de la Sonde. Ce qui les caractérise, c'est leur cherté et le fait qu'ils soient l'objet d'un grand commerce entre Indous et Arabes, puis entre ceux-ci et les Occidentaux. De Perse et d'Asie centrale viennent 13% des produits, tels la célèbre asiafoetida, à la senteur putride, le borax, l'indigo, l'agaric ou la sarcocolle. Le Proche-Orient et l'Egypte fournissent 20% des épices, à commencer par l'alun, le coton, le baume d'Arabie, le cumin, le sucre, la gomme arabique, l'indigo, la mummie ou le nitre. L'Afrique procure l'ivoire, l'encens, la myrrhe, l'euphorbe et le pyrèthre, la mer Noire le bol d'Arménie, l'opium, la sinobia et la terre verte d'Arménie.

Les régions extérieures au bassin méditerranéen envoient l'ambre, l'étain et la poix, mais surtout 25% des épices sont fournies par les régions bordières de la Méditerranée. Cela signifie donc que les drogues condimentaires, pharmaceutiques et tinctoriales que procurent l'Extrême-Orient et les pays de l'océan Indien constituent une minorité parmi les produits qualifiés de *spezierie* au Moyen Age. Au contraire, les productions locales des diverses régions de l'Orient méditerranéen, résultant d'une activité extractive, agricole ou artisanale, représentent la majorité des épices entendues au sens large, sans parler des métaux ou du sel, habituellement compris dans les listes des épices et qui proviennent de l'ensemble du monde alors connu.

La liste de Pegolotti, même si elle contient la plupart des épices, est loin d'être exhaustive. Les inventaires d'apothicaires nous livrent quelques noms nouveaux: l'ammi, le bdellium, le malabathrum, la myrte, l'aneth, le bethel ou poivre blanc, le carthame ou safran bâtard d'Arabie, le jujube, l'opopanax ou gomme résine de Perse et la pistache. Mais on peut néanmoins considérer que Pegolotti mentionne environ 90% des espèces connues en Europe et utilisées au Moyen Age. On peut donc, pour résumer ce premier point, distinguer nettement les drogues fournies par les pays de l'Extrême-Orient, qui forment les épices au sens étroit du terme, caractérisées par leur rareté et leur cherté, et les condiments, produits tinctoriaux et "simples", fournis par diverses régions du bassin méditerranéen. Tous ces produits servent à conserver et à donner du goût aux aliments et interviennent donc dans la cuisine du Moyen Age; ils servent aussi à soigner les corps et constituent ainsi la base de la pharmacopée médiévale.

2. Epices et cuisine au Moyen Age

L'importance des épices dans la cuisine médiévale a été soulignée par maint historien depuis le XIXe siècle, sur la foi de sources littéraires et des rares livres de cuisine du Moyen Age alors connus. On a voulu l'expliquer soit par la nécessité de conserver les aliments ou de donner meilleur goût à des produits en voie de putréfaction, soit par l'influence arabe sur la cuisine européenne: les croisés auraient rapporté dans leurs bagages l'usage des épices. Aujourd'hui, où l'on connaît davantage de livres de cuisine du Moyen Age et des livres de comptes privés, ces idées sont abandonnées. On cherche à comprendre la variété d'usage des épices selon les pays et selon les divers milieux sociaux.

Il est d'abord certain que le stock épicé s'est beaucoup accru depuis l'Antiquité: chez Apicius, auteur du plus célèbre ouvrage de cuisine de l'époque romaine, l'on ne rencontre guère que le poivre, le silphium, le cumin et le gingembre. En revanche, la plupart des épices aujourd'hui

connues se trouve déjà dans les livres de cuisine de la fin du Moyen Age, à l'exception peut-être du macis et de la graine de Paradis. Certaines épices sont massivement utilisées: le safran apparaît dans 15 à 45% des recettes et le gingembre dans 17 à 25%. Contrairement à une idée communément admise, le poivre n'était pas l'épice la plus caractéristique de la cuisine médiévale: il n'apparaît que dans à peine 10% des recettes et, à la fin du Moyen Age, il a pratiquement disparu des textes français.

En effet, selon les pays, des préférences régionales ou nationales s'expriment. Le gingembre est très utilisé dans la cuisine française pour la préparation de la sauce verte et de la sauce cameline. En Angleterre, le poivre garde une place prééminente, mais à côté du safran —présent dans près de 50% des recettes— du gingembre et du sucre. En Italie, la diversité régionale est extrême: l'on peut distinguer des usages différenciés des épices en Vénétie, en Toscane et à Rome. L'Allemagne, elle, se caractérise par un usage des grandes épices, une gamme très modeste des épices utilisées — pas de cubèbe, de macis, de zédoaire, de galanga— et surtout sa cuisine repose sur une palette de saveurs composée du triptyque poivre-safran-gingembre, auquel s'ajoutent les adoucissants habituels, sucre et miel, et les indispensables condiments, qualifiés de *stupp*, *gestupp* ou *wurcz*, dans les traités culinaires germaniques. Tout se passe comme si les modes culinaires avaient en Allemagne à la fin du Moyen Age un caractère quelque peu archaïque, par rapport aux évolutions que connaissent les pays voisins, France, Angleterre et Italie. Resterait à expliquer ce retard. Moins bien pourvu que les marchés des pays voisins situés sur les grandes voies du commerce italien, l'espace germanique a peut-être disposé plus difficilement de ces "menues épices", qui font l'attrait de la cuisine française à la fin du Moyen Age. Le ravitaillement par les marchands de la Hanse venus en Flandre à la rencontre des hommes d'affaires italiens, ou par le Fondaco dei Tedeschi de Venise s'avérant plus difficile que dans les ports méditerranéens, les Allemands ont peut-être privilégié la consommation du poivre, dont les quantités transportées par les marchands italiens sont considérables et dont le prix ne subit que de faibles variations.

Ailleurs, de grands changements interviennent, tels que la croissance de l'usage du sucre en France, en Italie et en Angleterre au XVe siècle, ainsi que celui du gingembre dans les recettes françaises et anglaises. L'origine de ces changements n'est pas très sûre. On a pu incriminer le prix des produits, en remarquant que le sucre est moins cher en Angleterre qu'en France, alors que de l'autre côté de la Manche le bas prix du poivre pourrait expliquer son usage durable dans les livres de cuisine. Peut-être y eut-il aussi modification du goût: la mode de la sauce cameline en France expliquerait que l'on y utilise beaucoup à la fin du Moyen Age le gingembre et la cannelle, au détriment du poivre, devenu d'un usage trop commun.

En effet la consommation d'épices est aussi la conséquence de distinctions sociales. Plus on occupe un rang élevé dans la société, plus on consomme une grande variété d'épices. Dans les livres de comptes, provenant surtout du monde aristocratique, les achats portent sur le sucre, le gingembre, la cannelle, le poivre, le safran, les clous de girofle, le cubèbe, le macis, les noix muscades, le poivre long. Le roi Jean le Bon, durant sa captivité en Angleterre, acquiert des épices chères comme le poivre blanc ou la cassia. En revanche, la popularité du poivre est telle que son usage décline au moins dans les milieux aristocratiques, qui ne le considèrent plus comme un moyen de distinction sociale. Dans les classes les plus modestes de la société, la variété des épices en usage est beaucoup plus réduite: un petit seigneur d'Auvergne, Guillaume de Murol, reçoit chaque année un cens payé en poivre et n'acquiert en outre que du gingembre, de la cannelle et du safran. Les serviteurs du duc de Bourgogne ne consomment que ces quatre épices qui représentent—à l'exception du safran produit en Europe—plus de 90% des épices importées par Venise à la fin du Moyen Age. Si l'on descend encore d'un échelon, l'on constate que les étudiants de Toulouse ou les membres de la garnison d'Edimbourg, les artisans et les paysans n'achètent que du poivre, dont la consommation caractérise les prêtres gloutons dans les textes littéraires du Moyen Age.

Ajoutons encore que les distinctions sociales pèsent sur la fréquence de la consommation des épices. Si Jean le Bon et les grandes familles princières acquièrent des épices très régulièrement, celles-ci représentent des dépenses ostentatoires pour la petite noblesse et pour les officiers des cours princières. Quant aux étudiants, ils doivent se contenter d'une piperade une fois l'an et, dans certains cas, lors des grandes fêtes religieuses. En ce qui concerne les quantités consommées, l'on sait par une ordonnance du dauphin Humbert II du Viennois, qu'il fallait prévoir l'équivalent de 1,18 kg. d'épices par an et par personne, alors que les prisonniers du duc de Bourgogne doivent se contenter d'une livre de poivre par an. A titre de comparaison, l'on peut rappeler qu'aujourd'hui en France la consommation est de l'ordre de 50 gr. par personne et par an.

Il paraît donc évident que la consommation d'épices était élevée au Moyen Age. C'était en effet la seule façon de conserver les aliments et de leur donner un goût meilleur. Aussi est-il faux de dire que les modèles culinaires auraient été importés en Occident sous l'influence arabe ou sous celle des croisades. Des études précises ont montré qu'au IXe siècle le stock épicé de l'Antiquité, connu par Apicius, avait changé: certes, le poivre subsiste, mais on connaît déjà le gingembre, le galenga, le zédoaire, les clous de girofle, le mastic et la cannelle. Entre le XIe et le XIIIe siècle, on voit apparaître le cubèbe, les noix muscades et la graine de Paradis, utilisés en parfumerie et en médecine, avant de l'être dans la cuisine. La gamme

complète des épices n'est utilisée à la fin du Moyen Age que dans les couches supérieures de la société, alors que les épices de base utilisées dans la cuisine de la petite aristocratie et du peuple sont encore celles que l'on connaissait au début du Moyen Age. Aux XIVe et XVe siècles, la diffusion d'un modèle aristocratique de cuisine s'affaiblit, ce qui permet peut-être de comprendre l'abandon quasi complet des épices par l'aristocratie dans les siècles qui suivent. Délaissées par l'art culinaire, les épices restent néanmoins à la base de la pharmacopée, jusqu'à la "révolution chimique" de la fin du XIXe et du début du XXe siècle.

3. Epices et pharmacopée

"Nous donnons d'habitude une chose pour une chose et une parole pour une parole. En échange de mots vides, nous donnons l'herbe des collines, mais en échange d'argent précieux, nous donnons les épices". Ainsi parlait Coffon, un médecin de Salerne du XIIe siècle, qui conseillait à ses collègues de donner comme médicaments aux riches les coûteuses épices, et aux pauvres, les herbes de tous les jours. Faut-il donc croire que dans la pharmacopée médiévale l'on retrouve la même disparité sociale notée plus haut en ce qui concerne la cuisine? Y aurait-il une médecine savante utilisant largement les épices orientales, mélangées de manière complexe, selon les recettes fournies par les réceptuaires, et une médecine populaire, fondée sur les ressources locales, c'est-à-dire sur les "simples", catalogués dans les herbiers?

Comme on le sait, la médecine et la pharmacopée médiévales sont largement tributaires de la médecine arabe et de l'héritage grec, représenté par Hippocrate de Cos, inventeur de la théorie des humeurs, de Dioscoride et surtout de Galien qui a systématisé la théorie des humeurs et défini que la maladie résulte d'un déséquilibre entre les "quatre humeurs", sang, bile, atrabile et flegme. Dans ces conditions toute thérapie doit chercher à rétablir cet équilibre.

Les remèdes que la pharmacopée médiévale propose proviennent des trois règnes —minéral, animal, végétal— et dérivent à la fois des produits locaux et des produits d'importation, c'est-à-dire des épices. Prenons l'exemple du règne végétal: les tablettes de Sumer connaissent 250 produits, Dioscoride environ 600, tandis qu'Ibn el Beithar, auteur d'une "Collection de simples" au milieu du XIIIe siècle, en connaît 1.400, dont il donne une description, en indiquant les synonymes et les usages thérapeutiques. Son ouvrage comprend 2.324 paragraphes, 3.000 rubriques classées en ordre alphabétique et cite 150 auteurs, parmi lesquels Dioscoride, Galien, al-Razi, Avicenne, etc... Les Arabes ont donc enrichi la liste des drogues na-

turelles et transmis à l'Occident un corpus des notions médicales de tout le monde connu.

En Occident, on s'efforce aussi de synthétiser les recettes transmises par la tradition orale, dans les milieux populaires, recettes qui ne sont que la dégradation de recettes savantes. On citera par exemple l'oeuvre d'un médecin salernitain, Platearius, auteur vers 1140 du "Liber de simplici medicina", et le "Tractatus de herbis", aussi qualifié de "Livre de simple médecine", qui est devenu le manuel officiel des herboristes, imposé par la Faculté de médecine de Paris, jusqu'au seuil de la "révolution chimique". Beaucoup de ces recettes populaires remontent à des usages grecs et latins. Par exemple, pour arrêter le flux de sang d'une plaie, on doit utiliser un emplâtre d'araignées, comme le prescrit Platearius et un manuscrit de Dioscoride. Contre la phtisie, est prescrit un sirop à base de limaces: la recette provient du Gaulois Marcellus, auteur vers 408 d'un traité sur les médicaments. La tradition populaire des "simples" est bien souvent une réminiscence de recettes savantes oubliées ou dégradées, parce qu'elles exigeaient l'usage de produits précieux et chers.

Les réceptuaires sont en revanche des recueils de recettes utilisant des compositions où les "simples" sont associés. On y trouve des indications thérapeutiques sur la maladie et le lieu de l'infection, la composition avec les ingrédients et leur proportion, la méthode d'application. Les réceptuaires et antidotaires expriment les théories de la polypharmacie, provenant de l'Inde ancienne et formulée par l'école d'Alexandrie, d'où dérive l'"Antidotarium magnum", aujourd'hui perdu, mais composé sans doute vers 1190 au monastère d'Engelberg. Il contient plus de 1.100 recettes, traduites de l'arabe par Constantin l'Africain et enrichies jusqu'au XIIe siècle. Autre oeuvre essentielle: l'Antidotaire de Nicolas de Salerne, qui a constitué le livre de référence de toute la pharmacopée française du Moyen Age. Cet ouvrage contient beaucoup de recettes complexes, où apparaissent souvent des drogues d'importation. Par exemple, l'antidote d'Esdra utilise 97 ingrédients, parmi lesquels se trouvent 50 épices; l'antidote de Mithridate en utilise 104, dont 52 épices. Si l'on considère le prix des épices, il s'agit bien d'une médecine de riches. Il est clair que beaucoup d'apothicaires n'avaient pas sous la main toutes les drogues entrant dans ces compositions, et qu'il fallait trouver des produits indigènes de substitution aux drogues rares et coûteuses.

Aussi la pharmacopée "économique" exige-t-elle un nombre très réduit de drogues exotiques. Les médecins de Laon, à l'époque carolingienne, connaissent 400 formules. Ils ont éliminé les formules magiques et les recettes comportant trop de produits orientaux, difficiles à se procurer. Dans l'Empire, le *Thesaurus medicaminum*, écrit par un apothicaire de Zürich vers 1479, représente une compilation des formules de Rhazès,

d'Avicenne, de Galien et d'Hippocrate, mais il ne comporte que 438 drogues, dont les trois quarts sont d'origine locale.

Il y a donc coexistence d'une pharmacologie pour gens aisés, fondée sur l'usage massif des épices en associations complexes, et une pharmacologie plus simple, qui utilise de nombreux produits de substitution, c'est-à-dire des herbes et des "simples" d'origine locale ou régionale.

Quelle peut en être la consommation? Nous connaissons assez bien la pharmacologie monastique de l'époque carolingienne: les épices, et surtout le poivre, y jouent un rôle important. Par exemple, pour soigner l'insomnie, on conseillait une préparation à hase de cannelle, de 56 grains de poivre et d'herbe; pour le mal de crâne, des escargots écrasés et 11 grains de poivre; pour les douleurs rénales, un peu de vin où l'on a fait macérer 50 grains de poivre; pour les douleurs de tête, les clous de girofle, le spic, la cannelle et l'aloès. Dans les monastères qui ont conservé une grande partie de la littérature médicale de l'Antiquité et qui possèdent une infirmerie, l'usage des épices est massif.

A la fin du Moyen Age, la pharmacologie s'est beaucoup enrichie. L'hôpital Comtesse de Lille achète dans la seconde moitié du XVe siècle du poivre — souvent cité— la graine de Paradis, la cannelle, les clous de girofle, la noix muscade, du soufre et la thériaque qui contient plus de 50 extraits de plantes ou d'origine animale, des poudres préparées et des graines de diverses plantes et herbes. La facture remise par un apothicaire de Troyes pour un chanoine de cette ville en 1493 est tout à fait intéressante. On y constate qu'au début de la maladie on prescrit des épices pour redonner de la force au vieillard, puis les épices disparaissent pour revenir comme révulsifs et produits réchauffants dans les phases ultimes de la maladie.

Quelle est la valeur de toutes ces thérapies? Il y a sans doute de bonnes recettes issues de l'expérience et qui utilisent des drogues ayant fait la preuve de leur efficacité: par exemple l'aloès ou la scammonée comme purgatifs, diverses épices comme eupeptiques —pour faciliter la digestion— l'écorce de grenade comme vermifuge, le borax comme antiseptique. Mais la grande majorité des recettes savantes, compliquées et coûteuses, n'avait pratiquement aucun effet. Alors, pourquoi leur renommée? Surtout parce qu'elles étaient inoffensives et respectaient l'idée hippocratique "primum non noscere"; ensuite parce que, sans les méthodes scientifiques d'aujourd'hui, il était impossible de dire si la guérison, dans l'évolution d'une maladie, survenait à l'improviste ou était due aux drogues utilisées. L'effet "placebo" joue aussi: absorber des substances nauséabondes, comme des excréments d'animaux ou de la poudre de vipère, payer très cher des drogues pouvait donner confiance au malade et l'assurer que l'on s'occupait bien de lui. Le succès d'un médicament n'est pas proportionnel à l'argent dépensé pour l'obtenir, ni au nombre d'ingrédients exigés dans l'ordonnance.

Je voudrais, pour conclure, souligner quatre idées: 1) d'abord la continuité de la pharmacologie depuis l'Inde antique jusqu'au Moyen Age occidental: l'héritage de l'Inde, de la Mésopotamie et de la Grèce est transmis à l'Occident par les Nestoriens et par les Arabes; 2) la pharmacopée s'est enrichie depuis Dioscoride et Galien, dont les théories restent cependant à la base de la pratique thérapeutique en Occident; 3) il faut souligner la coexistence d'une pharmacopée fondée sur l'usage des "simples", avec tous les dérivés populaires et folkloriques que l'on peut imaginer, et d'une polypharmacie recourant à l'usage des drogues exotiques et donc des épices; 4) l'alimentation et la médecine sont liées aussi bien dans les milieux monastiques et hospitaliers que dans les usages privés, où l'on a toutefois davantage recours aux produits locaux qu'aux drogues d'importation.

Il n'en reste pas moins qu'à travers tout le Moyen Age, les épices ont constitué un horizon onirique pour l'homme qui subissait de plein fouet le froid, la maladie et la faim et qui pensait pouvoir se prémunir de ces maux par la consommation des épices qui échauffent le corps. Il n'est donc pas étonnant que ce soit au nom de la quête des épices, symbole de toute richesse, que Christophe Colomb soit parti découvrir de nouvelles terres et Vasco de Gama ait trouvé la route des Indes. A bien des égards, la recherche des épices a été à la fin du Moyen Age l'un des moteurs du progrès de l'humanité.

TERRITORIALIZACIÓN DE LA JUSTICIA EN EL PAIS VASCO A FINES DE LA EDAD MEDIA

IÑAKI BAZÁN DÍAZ
(Universidad del País Vasco — España)

El País Vasco, durante las últimas centurias de la Edad Media, presenta un entramado jurídico de gran complejidad que dificulta, en ocasiones, la comprensión del discurso legal aplicado a la realidad cotidiana. Nuestro interés, a través de estas breves páginas, consiste en proporcionar una aproximación general a la manera en que se articuló y compartimentó territorialmente la legislación vasca a finales de la Edad Media —que sirvió de soporte a la estructura jurídica vigente durante la Edad Moderna—. Esta visión se centrará, básicamente, en la legislación penal. Ella es la que, de manera particular, nos interesa de cara al análisis de los comportamientos, al margen de las normas sociales establecidas.

1. Territorialización de la justicia en Alava

Tres fueron los hitos cronológicos que conformaron el marco de actuación judicial con que Alava llegaría a la Edad Moderna: 1332, autodisolución de la cofradía de Arriaga; 1463, establecimiento de las definitivas ordenanzas de la Hermandad alavesa; y 1487, la Tierra de Ayala renuncia a su fuero particular para aceptar la legislación castellana.

1) En 1332, se produjo lo que algunos autores han considerado como la "segunda incorporación de Alava" a la corona de Castilla[1], a partir de la

[1] M. López-Ibor Aliño, "El 'señorío apartado' de la cofradía de Arriaga y la incorporación de la tierra de Alava a la corona de Castilla en 1332", *En la España medieval*, 1984, vol. 1, p. 513. No debemos olvidar que Alava quedó incorporada a Castilla a partir de las campañas llevadas a cabo por Alfonso VIII en 1200.

autodisolución de la cofradía de Arriaga y su anexión definitiva al esquema político-administrativo de la corona de Castilla, pasando a formar parte de la merindad mayor de Castilla, en la merindad de "allendebro"[2]. En ese momento, los cofrades solicitaron al monarca, Alfonso XI, la concesión de oficiales que se ocuparan del ejercicio de la justicia y leyes escritas: "e dijeron al rey que le querían dar el señorío de toda la tierra de Alava et que fuese suyo ayuntado a la corona de los regnos, et que le pedian merced que fuese rescibir el señorío de aquella tierra; et que les diese fuero scripto por do fuesen juzgados et posiese y oficiales que ficiesen justicia... Et pidieronle merced que les diese fuero scripto ca fasta aquí non lo avían sino de alvedrío. Et el rey rescibió el señorío de la tierra et dioles que oviesen el fuero de las leyes et puso y alcaldes que judgasen los de la tierra et merino que feciese justicia"[3]. Así, a partir de 1332, Alava se incorporó a la legislación penal castellana[4], dejando la cofradía de ocuparse de la administración de justicia en el territorio[5]. Desde 1348, se aplicó el sistema de prelación de fuentes explicitado en el Ordenamiento de Alcalá, del cual nos ocuparemos más adelante.

2) En el análisis del movimiento hermandino pueden distinguirse dos períodos diferenciados entre sí y separados por los primeros años de la segunda mitad del siglo XIV[6]. Durante la primera etapa, las hermandades nacieron "en un momento de evidente debilitamiento de la autoridad real, motivada sucesivamente por la rebelión del infante don Sancho y de las minorías de Fernando IV y de Alfonso XI y manifiestan la pujanza que a finales del siglo XIII han alcanzado los concejos, que se unen para la defensa de sus fueros, privilegios y libertades. Al mismo tiempo, se pretendía también

---

[2] G. Martínez Diez, *Alava medieval*, Vitoria, Diputación Foral de Alava, 1974, vol. 2, pp. 88-91. Debemos advertir que las posturas defendidas por Martínez Diez y López-Ibor son opuestas.

[3] *Crónica de Alfonso XI*, BAE, vol. 66, cap. XVII, p. 231.

[4] "El derecho procesal aplicable en Alava a partir de 1332 fue, por lo tanto, el Fuero Real, obra de Alfonso X el Sabio", Mª. del C. Cillán-Apalategui y A. Cillán-Apalategui, "La administración de justicia en Alava después de la disolución de la cofradía de Arriaga en 1332", en *La formación de Alava*, Vitoria, Diputación Foral de Alava, 1985, vol. 1, p. 182.

[5] Sobre este particular pueden consultarse los trabajos anteriormente reseñados de G. Martínez Diez y M. López-Ibor, así como Mª del C. Cillán-Apalategui, "La administración de justicia en la cofradía de Arriaga", en *La formación de Alava*, vol. 1.

[6] C. González Mínguez, "Algunas cuestiones historiográficas y metodológicas a propósito del 'movimiento hermandino' en la corona de Castilla durante la Edad Media", en *17° Congreso Internacional de Ciencias Históricas. Sección Cronológica*, Madrid, 1992, vol. 1; "Aproximación al estudio del 'movimiento hermandino' en Castilla y León", *Medievalismo*, n° 1, 1991 y n° 2, 1992. En los mencionados trabajos del profesor González Mínguez puede encontrarse un exhaustivo seguimiento de la cuestión hermandina, tanto a nivel bibliográfico como interpretativo.

poner fin al desorden reinante y garantizar el ejercicio de la justicia para acabar con los abusos de la nobleza feudal"[7]. Así, por ejemplo, durante la minoría de Fernando IV —en 1295— se integraron en la hermandad castellana los concejos alaveses de Salinas de Añana, Salinillas de Buradón, Treviño, Vitoria, Lapuebla de Arganzón, Santa Cruz de Campezo, Labastida, Peñacerrada, Antoñana, Corres y Salvatierra. Por su parte, durante la minoría de edad de Alfonso XI, en 1315, en la hermandad general se encontraban incluidos los concejos de Vitoria, Treviño, Salinas de Añana, Salvatierra, Peñacerrada, Portilla de Ibda y Berantevilla. Dejando al margen estas hermandades generales, constituidas en los momentos críticos arriba reseñados (amén de otras de carácter local, como las organizadas en 1347 en Alava —la hermandad de La Ribera y Lacozmonte—[8]), nuestro interés debe centrarse en las hermandades del segundo período, cuya finalidad primordial fue la de poner coto al clima de violencia en que vio sumida la sociedad vascongada a partir de las luchas banderizas.

En 1417, las villas de Vitoria, Treviño y Salvatierra decidieron constituir una hermandad de carácter provincial con objeto de perseguir a los malhechores[9]. Sin embargo, esta hermandad no pudo acabar con la actividad de los malhechores feudales. En 1449, Juan II intentó, con escaso éxito, poner en marcha una gran hermandad regional, de la que formaran parte Alava, Guipúzcoa, Vizcaya, la zona norte de Burgos y algunas partes de Santander y La Rioja, con los siguientes objetivos políticos: 1) mantener la paz; 2) defensa de las villas, lugares, tierras y señoríos; 3) resistencia a los enemigos del rey que quisieran hacerle la guerra y 4) ayuda a los corregidores y alcaldes para ejecutar la justicia y los mandamientos reales[10]. Habría que

---

[7] C. González Mínguez, "De la fundación de las villas a la formación de la provincia", en *Alava en sus manos*, Vitoria, Caja de Ahorros Provincial de Alava, 1983, vol. 3, p. 130; *Fernando IV de Castilla (1295-1312). La guerra civil y el predominio de la nobleza*, Vitoria, 1976.

[8] G. Martínez Diez, *op. cit.*; "La hermandad alavesa", *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. 41, 1973; C. González Mínguez, "El movimiento hermandino en Alava", *En la España medieval*, vol. 1.

[9] "[...] que en esas dichas villas e sus tierras e en las comarcas dellas se avian cometido e perpetrado muchos e enormes e grandes delitos asy de noche commo de dia rovando e furtando e pediendo para vino e tomando viandas en poblado e en despoblado e desafiando asin rason e matando a los ynoÿentes e sin culpa e que por esta rason vosotros aviendo entenÿion que se remediasen en esta que aviades fecho e ordenado todas esas dichas villas de un acuerdo e hermandat" (ordenanzas de la hermandad de Vitoria, Salvatierra y Treviño, confirmadas por Juan II); E. Iñurrieta Ambrosio, *Cartulario real de la provincia de Alava (1258-1500)*, San Sebastián, Eusko-Ikaskuntza/Sociedad de Estudios Vascos, 1983, p. 23.

[10] J. L. Orella, "La hermandad de Vizcaya (1320-1498)", en *Vizcaya en la Edad Media*, San Sebastián, 1986, p. 179. La transcripción del documento de constitución de la hermandad J. L. Orella, *El régimen municipal en Guipúzcoa en el siglo XV*, San Sebastián, 1982, pp. 137 y ss.

esperar al reinado de Enrique IV para que las hermandades alcanzasen un sorprendente desarrollo y se diera el impulso definitivo a la institución foral.

En 1458, Enrique IV instaría a la formación de la hermandad alavesa, aduciendo motivos de similar índole que los expuestos en 1417 y proporcionándole unas ordenanzas que serían, con algunas ligeras variantes, las mismas que las de esa fecha. En los primeros años de la andadura de esta hermandad provincial se observarían ciertas deficiencias en su funcionamiento y, con objeto de solventarlas, el monarca nombró una comisión. Esta, a la postre, fue sustituida por un único comisionado, Pedro Alonso de Valdivieso quien, junto con los procuradores de la hermandad, redactarían el "cuaderno de leyes y ordenanzas con que se gobierna la M. N. y M. L. provincia de Alava", de 1463. Los casos de hermandad en los que tenía competencia esta institución fueron "sobre muertes, e sobre robos, e sobre furtos, e sobre tomas, e sobre pedieres, e sobre quemas, e sobre quebrantamientos o foradamientos de casas, o sobre talas de frutales e miesses e otras qualesquier heredades, e sobre quebrantamiento de treguas puestas por el rey por la dicha hermandad o alcaldes o comissarios de ella, e sobre prendas e tomas e embargos fechos de qualesquier bienes por propia abtoridad o ynjustamente, o sobre sostenimiento o acogimiento de acotados o malfechores, e sobre toma o ocupamiento de casa o de fortaleza o de resistencia fecha contra los alcaldes o comisarios o procuradores o otros oficiales de la hermandad, o sobre quistión o debate de concejo a concejo o de comunidad a comunidad o de persona singular contra concejo o comunidad"[11]. La efectividad de esta hermandad en la pacificación del territorio sería absoluta e incluso llegaría a inculcar un miedo visceral en la nobleza.

3) Con anterioridad a 1487, la Tierra de Ayala disponía de un fuero propio de carácter consuetudinario y de albedrío —concedido en 1373 por Fernán Pérez de Ayala— que constaba de un proemio y noventa y cinco capítulos, abarcando cuestiones relacionadas con lo político, administrativo, civil, penal y procesal. Este fuero, en 1469, fue aumentado por el mariscal García López de Ayala con dieciséis capítulos, "los más de ellos están destinados a prohibir las luchas de bandos y a castigar severísimamente a sus promovedores y a aquellos que se declarasen en su favor"[12]. Sin embargo, no se consiguió poner coto a los males que padecía la tierra, a causa del enfrentamiento banderizo, sino a través de una solución de compromiso, a imitación de lo efectuado en Vizcaya, es decir, se institucionalizaron los

---

[11] G. Martínez Diez, *Alava medieval*, vol. II, p. 271.

[12] L. Mª de Uriarte Lebario, *El fuero de Ayala*, Vitoria, 1974, p. 52.

bandos al establecerse, en 1527, que los oficiales de justicia y gobierno se repartiesen a partes iguales entre las parcialidades de Oñaz y Gamboa[13].

---

[13] A continuación, transcribimos una parte del proemio de las segundas ordenanzas de la Tierra de Ayala, efectuadas en 1527 —las primeras son de 1510— donde se explica esta institucionalización. A pesar de ser un texto largo, su interés radica en su escasa difusión y en que explica cómo se puso término al enfrentamiento banderizo en Ayala y Vizcaya: "por razón y causa de los muchos inconvenientes escándalos y depaciones, que en los tiempos pasados habían acaecido en la dicha Tierra y Valle de Ayala, sobre la elección, creación y nombramiento de los dichos Alcaldes, Diputados, Regidores, Síndico Procurador General, escribano Fiel y Bolsero, que eran añales y por evitar los dichos inconvenientes, se había dado orden y Asiento hecho y establecido Ordenanzas. Como quiera que de mucho tiempo a esta parte habían sido usadas y guardadas y aún no estaban confirmadas contra por Sentencia y Carta Ejecutoria de Sus Magestades, habidas y obtenidas en contradictorios juicios, pero ni por esos, a causa que en la dicha Tierra había, como siempre hubo desde su fundamento y población dos principales parciales y bandos y que todas las otras se allegaban y tenían, que eran Onazinos y Gamboinos. Para ser las dichas dos parciales contrarios, cada una de ellas procuraba de tener toda la mayor parte de los dichos oficiales de su parte y opinión y para ello procuraban de tener y tenían muchas formas y maneras, fraudes y aún escándalos, muertes, heridas, pleitos y diferencias, en la parcialidad donde salían y les cabían más parte en el número de los dichos Alcaldes y oficiales y procuraban apremiar a la otra, so color de justicia y gobernación y levantar muchos pleitos, cuestiones y revueltas, de que se seguían y suelen seguir muchas alteraciones y movimientos en la República, desasosiego de la paz y tal calidad de ellas, según que por experiencia, muchas veces y aún de no muchos años a esta parte, claramente se ha visto, de que Dios Nuestro señor, Sus Magestades y el Señor de la Tierra eran deservidos, los vecinos y moradores de ella, gravemente damnificados, fatigados, pechados y maltratados. Por cuanto las dichas Ordenanzas antiguas y Asientos, aunque se guardasen al pie de la letra, no estaba suficientemente proveído y no tenía medio alguno cómo los dichos inconvenientes cesasen y la Tierra fuese bien gobernada y administrada en juicio. Muchas veces los susodichos, que en la dicha Junta se hallaban y los ausentes habían comunicado y platicado en la manera y orden que se podía tener para el remedio y no hallaban otra alguna, que fuese tanto, ni más suficiente, como que los dichos oficiales se repartiesen igualmente entrambas las dichas parcialidades y fuesen a medias, porque en la verdad, no habiendo igualdad, no había, ni podía haber orden, ni bien alguno. De la desigualdad nacían todos los rencores, envidias, males e inconvenientes susodichos y cada día podían acaecer otros mayores. A cuya causa en el Muy Noble y Muy Leal Condado de Vizcaya, que era comarcano a la dicha Tierra de Ayala y en otras tierras y provincias bien ordenadas y regidas, donde había las dichas parcialidades de Oñaz y Gamboa y otras semejantes, estaba asentado y establecido, que todos los oficios concernientes a la administración de la justicia y gobernación de la causa pública se repartiesen igualmente y fuesen a medias, tanto en la una parcialidad, como en la otra, lo cual por ser justo, honesto y remedio muy conveniente, para evitar los dichos males e inconvenientes en ella contenidos. De Vizcaya estaba y está confirmado por Sus Magestades y dado por Ley perpetua y firme, mediante Carta Real Ejecutoria, mandada de su muy Alto Consejo. Y era juicio contradictorio y es por según Derecho y razón por los pueblos que desean ser bien gobernados se habían de guardar, gobernar y defender a imitación de otros que la abundan y buena gobernación, en especial cuando son como comarcanos y cercanos, que han semejanza en la calidad, según que la tienen la dicha Tierra y Condado de Vizcaya"; V. F. Luengas Otaola, "Ordenanzas de la Tierra de Ayala", *Boletín de la Institución "Sancho el Sabio"*, vol. XXI, 1977, pp. 501-503. Sobre la institucionalización de los bandos en Vizcaya, M. Basas Fernández, "La institucionalización de los bandos en la sociedad bilbaína y vizcaína al comienzo de la Edad Moderna", en *La sociedad vasca rural y urbana en el marco de la crisis de los siglos XIV y XV*, Bilbao, 1975.

En 1487, los ayaleses solicitaron a Pedro López de Ayala, conde de Salvatierra, la renuncia a seguir rigiéndose por su fuero de albedrío, sustituyéndolo por el Fuero Real, las Partidas y los Ordenamientos de los reyes de Castilla. Para ello, aducían la escasez y obscurantismo de las leyes del fuero, fundamento de las sentencias judiciales de los alcaldes[14]. Esta escasez y oscuridad de las leyes se traducía en la incapacidad del ordenamiento consuetudinario para hacer frente a las nuevas situaciones que una vida social más compleja ponían de manifiesto; por tanto, los ayaleses se encontraban en inferioridad de condiciones "frente a los sistemáticos y extensos ordenamientos, de los que, mediante la aplicación rígida de las normas o la interpretación sutil de las mismas, pueden hallarse fórmulas resolutorias de todas las situaciones planteadas a la colectividad"[15]. A pesar de renunciar a su fuero y someterse a la legislación castellana, los ayaleses conservaron su régimen jurídico de libertad de "disposición *intervivos* por donación y también *mortis causa* por testamento"[16], es decir, la libertad de testar que supone la defensa de la unidad del patrimonio y su posterior transmisión hereditaria a través del mayorazgo —fenómeno que alude a la existencia de familias con fuertes lazos de troncalidad—.

A partir de 1487, Alava pasaría a regirse por el derecho penal castellano. Ahora bien, junto a ese derecho coexistió una legislación penal extraordinaria, la emanada de la hermandad provincial. Hay que reseñar que los valles de Aramayona y Llodio se encontraban bajo la órbita del Fuero Viejo de Vizcaya hasta que, en 1489 y 1491 respectivamente, se incorporaron a la hermandad alavesa.

2. Territorialización de la justicia en Guipúzcoa

Guipúzcoa tiene dos hitos cronológicos claves en lo que hace al marco

---

[14] "Eran tan breves e obscuras e aun contrarias unas a otras e a toda razon natural, que por ellas habia mayor confusion en las dichas sus tierras e la justicia no se cumplia ni egecutaba, de que se habia seguido e esperaba seguir grandes inconvenientes e escandalos [...] porque los Alcaldes e otras personas particulares de las dichas tierras solian tomar e tenian por fuero e por ley lo que les placia, aunque lo tal fuese injusto e contra todo razon e derecho natural, e lo justo e razonable habian por desaforado [...] pidieron por merced que su Señoria remediara lo susodicho, como Señor de las dichas tierras, les diese derecho, fueros e leyes por donde fuesen e sean juzgados, regidos e gobernados [...] el Fuero Real e las leyes de Partidas e ordenamientos que los Reyes de estos Reinos de Castilla"; L. Mª de Uriarte Lebario, *op. cit.*, p. 158.

[15] J. A. García de Cortázar *et alii*, *Introducción a la historia medieval de Alava, Guipúzcoa y Vizcaya en sus textos*, Zarauz, Txertoa, 1979, p. 34.

[16] F. Salinas Quijana, *Estudio comparativo del derecho ayales y navarro*, Vitoria, 1983, p. 16; L. Mª de Uriarte Lebario, *op. cit.*, pp. 95-105.

judicial vigente en el período de nuestro análisis: el primero, 1200, es momento en el que se integra a la corona de Castilla y a su sistema penal, todo ello origen de la jurisdicción ordinaria; el segundo, 1463, es cuando se configura definitivamente un sistema judicial extraordinario —que inició su andadura en 1375—.

Desde 1200, Guipúzcoa, al igual que Alava, había quedado integrada a la corona de Castilla[17] y, por tanto, "todos los Códigos publicados en este Reino, así que pragmáticas, leyes y demás disposiciones (...) ya en materia civil, ya en la criminal, ya en la comercial, ya en la administrativa, han sido obligatorias en esta provincia"[18]. Por ello, la primera legislación judicial que tuvo vigencia en Guipúzcoa fue el Fuero Viejo de Castilla de Alfonso VIII, de 1212. Con posterioridad, en 1255 —por orden de Alfonso X el Sabio—, se redactó el Fuero Real; sin embargo, debido a la oposición de la nobleza castellana, sólo estuvo en vigor hasta 1272, en que se volvió a adoptar el Fuero Viejo. Es presumible que, durante los años 1255 y 1272, el código del rey sabio se aplicara en Guipúzcoa.

Habría que esperar hasta 1348, con la promulgación del Ordenamiento de Alcalá —durante el reinado de Alfonso XI—, para la introducción, en Guipúzcoa, al igual que en el resto de la corona, de un nuevo sistema de prelación de fuentes judiciales: se aplicaría, en primer lugar, el Ordenamiento de Alcalá; en segundo término, los fueros municipales —"salvo en aquello que Nos falláramos que se debe mejorar e emendar, e en lo que son contra Dios e contra la razón o contra las leyes que en este libro se contienen"— y, en tercer lugar, las Partidas de Alfonso X el Sabio[19], terminadas de redactar en 1265 y en las que se recogía todo el saber medieval[20].

---

[17] Sobre Guipúzcoa y su estructura espacial, económica y social anterior a su incorporación en Castilla, M. Achucarro Larrañaga, "La tierra de Guipúzcoa y sus 'valles': su incorporación al reino de Castilla", *En la España medieval*, 1984, vol. 1.

[18] P. de Gorosabel, *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa*, Bilbao, 1972, vol. 3, p. 32.

[19] "Por ende, queriendo poner remedio convenible a esto, establecemos e mandamos que los dichos fueros sean guardados en aquellas cosas que se usaron, salvo en aquello que Nos falláremos que se deve mejorar e emendar, e en lo que son contra Dios e contra razón o contra las leyes que en este libro se contienen. Por las quales leyes deste nuestro libro mandamos que se libren primeramente todos los pleitos civiles e criminales; et los pleitos e contiendas que se nos pedieren librar por las leyes deste nuestro libro e por los dichos fueros, mandamos que se libren por las leyes contenidas en los libros de las Siete Partidas"; J. A. Escudero, *Curso de Historia del derecho. Fuentes e instituciones político-administrativas*, Madrid, 1990, p. 467.

[20] En la elaboración de las Partidas existió un aprovechamiento de la "filosofía greco-latina, de los textos bíblicos, de la patrística y escolástica y naturalmente de las obras jurídicas. Entre éstas ocupan un lugar central las fuentes romano-canónicas del derecho común: el *Corpus Iuris* [...], las Decretales y los glosadores y comentaristas; así como los feudales de los *Libri feodorum*. Junto a ellas se hace uso de textos castellanos como la *Margarita de los pleitos*, de Martínez Zamora, o las obras del maestro Jacobo, el *Doctrinal de los juicios* [...] y las *Flores*

Hacia 1348, Guipúzcoa —al igual que la provincia de Alava— se hallaba perfectamente integrada dentro del universo penal emanado de la legislación castellana. Sin embargo, en el ámbito del derecho privado —concretamente en las disposiciones concernientes a las "relaciones de familia, a las sucesiones testamentarias o *ab intestato*"[21]— siguió aplicando, como la Tierra de Ayala, el derecho consuetudinario. La importancia de la libertad de testar y la troncalidad de la familia se manifiestan, al margen del planteamiento económico y social, en la estructura mental de los vascos allí donde está vigente este sistema —fundamentalmente, en Guipúzcoa, Vizcaya y valles cantábricos de Alava—, cuya plasmación más radical la encontramos en las disposiciones, expuestas en los testamentos, sobre el ritual funerario.

Una vez más, Guipúzcoa asemeja su devenir histórico en el campo de la legislación penal a Alava, al coexistir en su territorio dos niveles judiciales y penales: el ordinario —ya expuesto— y el extraordinario o de hermandad. El movimiento hermandino guipuzcoano también se desplegó en dos fases: en la primera, lo hizo como consecuencia de la tensión social propia de las minorías de edad de monarcas como Alfonso XI (1312-1325)[22]; en la segunda fase, fue la respuesta a la imposible convivencia en que los bandos —dentro de su dinámica para salir de la crisis del sistema feudal— habían sumido a la provincia, es decir, era necesario un mecanismo penal que, por su dureza represora, consiguiera poner coto a tanta violencia. Pablo de Gorosabel expresó, con gran nitidez, la relación existente entre esa necesidad y la solución adoptada: "Aterra, en verdad, la prodigalidad con que se impone por ellas [leyes de la hermandad] la pena de muerte; la sangre fría con que decretan cortar las orejas y lengua, arrancar los dientes; en fin, la ligereza con que señalan las de azotes, cadena, vergüenza pública y quema de casas. Para los buenos jurisconsultos que los reyes enviaban a reformar la legislación de esta provincia, la vida del hombre conceptuado por malhechor no merecía, sin duda, consideración alguna. Ni admitían graduación alguna de mayor a menor gravedad, de más o menos alarma producida en la sociedad, en los delitos que definen. Ellos igual pena apli-

---

del Derecho", J. A. Escudero, *op. cit.*, pp. 462-463. En la difusión de las Partidas contribuyeron, por un lado, que tanto el Ordenamiento de Alcalá como los fueros breves —en el caso guipuzcoano, los de San Sebastián y Logroño— resultaban textos de corto alcance en comparación con la monumental obra de las Partidas y su gran rigor en la técnica jurídica y el hecho de que, en esos momentos del siglo XIV, los juristas se estaban formando en el derecho común recogido en ellas.

[21] P. de Gorosabel, *op. cit.*, p. 36.

[22] L. M. Diez de Salazar, "La hermandad de Guipúzcoa en 1390", *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, 1984, cuadernos 1° y 2°, p. 10; J. L. Banús y Aguirre, "San Sebastián y la hermandad de Guipúzcoa. Ensayo de rectificación histórica", *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1972, cuaderno 4°, p. 428.

caron al asesino, al ladrón en camino público, al simple hurtador fuera de éste, al que meramente hiriese con arma; al que cortase barquines de ferrería, al talador de cinco árboles frutales o viñas, al que trajese rallón, al herrero que hiciese ese arma. La terrible sentencia de *que mueran por ello* estaba decretada contra todos estos desgraciados indistintamente con tinta roja. Por otra parte, el mero encubridor de ladrón incurría en la misma pena que éste; es decir, en la capital, cuando el robo o hurto era más de cinco o diez florines respectivamente. El que acogía en su casa, o llevaba de comer o beber a un acotado, movido tal vez por sentimientos de humanidad, parentesco, amistad, etc., era tratado con igual rigor que el mismo delincuente... Tampoco atendía esta legislación a las circunstancias atenuantes de los delitos, salvo en los homicidios en propia defensa; la tentativa y el delito frustrado, según sus principios, eran así bien considerados como el acto consumado... Yo comprendo bien la necesidad que había de medidas tan fuertes para reprimir la osadía de tanto forajido en una sociedad desquiciada por la anarquía, despedazada por los bandos de parientes mayores y atemorizada por la falta de respeto de la autoridad central. Conozco también que en el estado de barbarie en que se hallaban entonces las costumbres públicas y privadas, era preciso que los remedios que se aplicasen para su reformación debían corresponder a la gravedad de los males que se experimentaban"[23].

La justicia ordinaria se mostró inoperante ante la creciente conflictividad y se hacía necesaria una fuerza de choque que pudiera contrarrestarla; por ello, en 1375, Enrique II aprobó una serie de ordenanzas destinadas a la hermandad de Guipúzcoa: "Que por quanto por los alcaldes ordinarios de las villas et lugares non se podian faser las obras quen la dicha tierra de Guipuscoa convenia tan complidamente para nuestro servicio et pro de la dicha tierra que ordenaron que pusiese VII alcaldes de la hermandad en toda la dicha tierra de Guipuscoa"[24]. Estas primeras ordenanzas supusieron el inicio de un movimiento de constitución definitiva de una hermandad provincial de carácter permanente que, a su función penal, aunará la político-administrativa. Sin embargo, el camino sería largo y casi hubo que esperar un siglo —1463— para que la hermandad provincial fuera un hecho consumado. Al mismo tiempo, tenía lugar la victoria sobre los parientes mayores, mucho más activos en esta provincia que en Alava[25]. Además,

---

[23] P. de Gorosabel, *op. cit.*, pp. 85-87.

[24] E. Barrena Osoro, *Ordenanzas de la hermandad de Guipúzcoa (1375-1463). Documentos*, San Sebastián, 1982, pp. 13-14.

[25] "La resolución de los conflictos no fue idéntica en los tres territorios [Alava, Guipúzcoa y Vizcaya]. En primer lugar porque durante su desarrollo, aunque los motivos centrales del enfrentamiento eran los mismos, los intereses de los señores alaveses eran diferentes a los de

a lo largo de este proceso, la incipiente hermandad provincial no fue suficiente para atajar el problema de la violencia en todas sus manifestaciones y, concretamente para una de ellas, se tuvo que vertebrar una solución complementaria, la hermandad de frontera, instituída con objeto de reprimir la criminalización del espacio fronterizo entre Alava, Guipúzcoa y Navarra.

Tras el fracaso de la hermandad de 1375 —creada para "perseguir a los ladrones y a otros malhechores que a consecuencia de las luchas y bandos infestaban los caminos del país, cometiendo asesinatos, robos y otros delitos"[26]—, Enrique III envió a la provincia, al igual que lo había hecho en las Encartaciones y Vizcaya nuclear, a Gonzalo Moro, oidor de su audiencia, para que reformara la hermandad y sus ordenanzas. El resultado fue el Primer Cuaderno de Ordenanzas de la Hermandad de Guipuzcoa, elaborado en la Junta General de Guetaria de 1397 y para cuya redacción el corregidor Moro tuvo presentes los cuadernos realizados por él en 1394 para las Encartaciones y Vizcaya nuclear; por tanto, existe una similitud entre los tres cuadernos, ya que fueron realizados a instancias de la misma persona y por los mismos motivos[27]. En 1415, Juan II enviaría al corregidor Juan Velázquez para actualizar el cuaderno, ya que la "experiencia demostró la necesidad de otras nuevas [ordenanzas]; pues ocurrieron casos que no podían ser determinados por ellas"[28]. No duraría mucho esta hermandad de 1415 y Juan II insistiría, en 1449, en que se volviera a instaurar: esto se cumpliría en 1453, creándose el Segundo Cuaderno de Ordenanzas de la hermandad de Guipúzcoa, que no es sino una puesta en vigor de las or-

---

los guipuzcoanos y vizcaínos. Conviene recordar al respecto que, en realidad, los verdaderos Parientes Mayores, si se me permite reutilizar la expresión, ni estaban en el País Vasco ni eran guipuzcoanos ni vizcaínos sino que eran de ascendencia alavesa y formaban parte de la familia Trastámara que gobernó Castilla durante más de cien años. Dicho de otro modo, los intereses de los grandes señores —Duques del Infantado, Condes de Salvatierra, Salinas u Orgaz, Manrique, Velasco, etc...—, no estaban únicamente en tierras alavesas o riojanas: sus ingresos procedían fundamentalmente de otros territorios y a menudo de otras actividades. En Vizcaya y Guipúzcoa, por el contrario, los intereses económicos de los señores estaban ligados a la propia tierra y ni sus posesiones, ni el número de sus dependientes, ni las rentas que percibían son comparables a los titulares de los señoríos alaveses y altoriojanos. De ahí la virulencia de los enfrentamientos"; J. R. Díaz de Durana, "La recuperación del siglo XV en el nordeste de la corona de Castilla", *Studia Historica. Historia Medieval*, vol. VIII, 1990, p. 110.

[26] A. de los Santos Lasurtegui, *La hermandad de Guipúzcoa y el corregidor doctor Gonzalo Moro*, San Sebastián, 1935, p. 21.

[27] Sobre el parecido entre los cuadernos de la hermandad de Guipúzcoa de 1397 y de Vizcaya de 1394, Mª del C. Cillán-Apalategui y A. Cillán-Apalategui, "El derecho procesal penal en las ordenanzas de Guetaria de 1397", *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 1984, cuadernos 3°-4°.

[28] P. de Gorosabel, *op. cit.*, p. 68.

denanzas de 1397 y 1415. En la mitad de la centuria decimocuarta, la hermandad tuvo que emplearse a fondo en su lucha contra los Parientes Mayores, llegándose al máximo de enfrentamiento en 1456 cuando aquélla decidió derribar las casas fuertes de dichos parientes quienes, en contrapartida, desafiarían a ocho villas guipuzcoanas[29]. La solución del conflicto —aparte de la actuación de la hermandad y la mejora de la situación económica— se consiguió gracias al apoyo de la monarquía; así, Enrique IV sancionó la enérgica actitud de la hermandad y, en 1457, desterró a los Parientes Mayores a la frontera granadina[30]. Además, ordenó un nuevo cuaderno de hermandad —cuyo contenido no sólo afectaba a cuestiones penales, sino que también incluía articulos para la organización político-administrativa de la provincia— que sería reelaborado en 1463, recogiendo las ordenanzas de 1397 en materia penal.

3. Territorialización de la justicia en Vizcaya

El espacio judicial vizcaíno se nos presenta intrincado, fundamentalmente por la existencia —en su interior— de distintos conjuntos territoriales e institucionales: las Encartaciones, el Duranguesado, la Tierra Llana y las villas.

3.1. Las encartaciones

En el siglo XIII, el territorio encartado pasó a formar parte del señorío de Vizcaya. Estaba constituido, al igual que la Vizcaya nuclear, por dos conjuntos territoriales e institucionales diferentes: la tierra llana y las villas.

3.1.a. Tierra llana encartada

Esta tierra llana estaba formada por diez concejos: Güeñes, Zalla, valle

---

[29] "Bien sabedes las causas del desafío que son muchas y largas que no van aquí puestas, pero en suma son: haber hecho hermandad o ligas o monopolios contra ellos, e haberles hecho derribar sus casa fuertes y muértoles sus deudos y parientes y tomándoles sus bienes e puéstoles mal con el rey y finalmente haber procurado deshacerlos y quitar sus nombres de la tierra y querídoles quitar sus anteiglesias e monasterios e otras muchas causas"; J. Martínez de Zaldivia, *Suma de las cosas cantábricas y guipuzcoanas*, San Sebastián, Diputación de Guipúzcoa, 1945, pp. 91-96.

[30] J. Martínez de Zaldivia, *op. cit.*, cap. XXIII.

de Gordejuela, Sopuerta, Galdames, valle de Arcentales, valle de Trucios, valle de Carranza y valle de Somorrostro, dividido en dos agrupaciones de concejos, una de cuatro —Musquiz, Ciérvana, Abanto de Yuso y Abanto de Suso— y la otra de tres —Santurce, Sestao y San Salvador del Valle—[31]. En Avellaneda tenían lugar las juntas de estos concejos.

El fuero de Avellaneda se realizó en 1394 bajo el corregimiento de Gonzalo Moro: más que un fuero de carácter civil, lo es de carácter penal —a semejanza de un cuaderno de hermandad—. Ello se debe a la especial coyuntura de crispación social vivida en el momento de su elaboración[32]. Los Reyes Católicos sancionarían el fuero en 1473 y 1476[33].

El fuero de Avellaneda estuvo vigente hasta 1503, en que se redactó el fuero de las Encartaciones. En cierta medida, este último es una prolongación de aquél ya que el licenciado Juan Sáez de Salcedo confeccionó un texto de 111 capítulos a partir del fuero de Avellaneda —que inspiró la legislación en materia penal— y el fuero viejo de Vizcaya de 1452 —que sirvió de base para las cuestiones civiles—. Es un fuero nobiliario como el de Vizcaya, "pues todos los fueros antiguos y usos y costumbres inmemoriales, están referidos a `los fijosdalgo de las Encartaciones'"[34].

3.1.b. Las villas de las Encartaciones

Dentro del territorio encartado se encontraban las villas de Lanestosa, Portugalete y Valmaseda, "con un régimen jurídico privado y público" —diferenciado de los concejos de la tierra llana[35]— en el que imperaba el sistema de prelación de fuentes previsto en el Ordenamiento de Alcalá de 1348.

---

[31] J. R. Iturriza Zabala, *Historia General de Vizcaya y Epítome de las Encartaciones*, Bilbao, 1967, 2 vols.; E. J. Labayru Goicoechea, *Historia General del Señorío de Bizcaya*, Bilbao, 1968, vol. 2; G. Monreal Cia, *Las instituciones públicas del Señorío de Vizcaya (Hasta el S. XVIII)*, Bilbao, 1974.

[32] "El Fuero del año 1394 es más bien que un fuero de carácter civil, un fuero de carácter penal. Puede decirse que en conjunto presenta el aspecto de un cuaderno de hermandad, sólo, que los encartados no quisieron que tal fuese, sino que lo hicieron gozar de fuero por espacio de casi dos siglos"; Mª V. Cabieces Ibarrondo, "La pena de muerte en el Señorío de Vizcaya", *Estudios de Deusto*, XXVII, 1979, p. 227, citando a F. Quadra Salcedo. Debemos tener presente que este fuero es similar a los cuadernos de hermandad de Vizcaya de 1394 y de Guipúzcoa de 1397.

[33] J. Lalinde Abadia, "El sistema normativo vizcaíno", en *Vizcaya en la Edad Media*, San Sebastián, 1986, p. 128.

[34] *Ibid.*, p. 129.

[35] G. Monreal Cia, *op. cit.*, p. 239.

3.2. El duranguesado

La merindad de Durango estaba compuesta por las siguientes anteiglesias: Abadiño, Arrázola, Axpe, Apatamonasterio, Bérriz, Garay, Izurza, Mallavia, Mañaria, Yurreta y Zaldibar. Dentro del marco territorial de la merindad —aunque sin pertenecer a ella— se encontraban las villas de Durango, Ermua, Elorrio y Ochandiano[36].

Hacia el año 1342 o 1400 se redactó el fuero antiguo de la Merindad de Durango[37], en el que pueden diferenciarse tres partes: "la primera referente al derecho hereditario, la segunda al de propiedad y la tercera de clara significación penal"[38]. Si damos por buena la fecha de 1342 como la de su elaboración, podemos comprobar, a través de algunos de sus capítulos, la existencia del problema banderizo en la merindad de Durango ya para esos años[39].

3.3. Tierra llana de la Vizcaya nuclear

El profesor J. A. García de Cortazar, siguiendo en parte a G. Monreal, define la Tierra Llana como "la porción de territorio de Vizcaya en que se perpetúa el sistema originario de administración del Señorío y se desenvuelve el sistema jurídico autóctono. Por oposición a las villas, rodeadas de murallas, el resto del espacio vizcaíno aparece desprovisto de ellas, esto es, como Tierra Llana. Técnicamente, esta condición caracteriza a espacios tanto de la Vizcaya nuclear como de las Encartaciones o el Duranguesado. Históricamente, el nombre se ha reservado al espacio no murado, preci-

---

[36] G. de Otalora y Guitssasa, *Micrología geográfica del assiento de la noble merindad de Durango*, Sevilla, 1634; J. R. Iturriza Zabala, *op. cit.*, vol. I; G. Monreal Cia, *op. cit.*

[37] A. Beristain, Mª A. Larrea y R. Mª Mieza, *Fuentes de derecho penal vasco (Siglos XI-XVI)*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1980, pp. 141-152; E. J. Labayru, *op. cit.*, vol. 2, pp. 775-786. Desconocemos a ciencia cierta la fecha de redacción de este fuero; ahora bien, según Beristain, Larrea y Mieza debió realizarse en "los tiempos del Cuaderno penal de 1342" de Vizcaya (p. 143) y según J. A. García de Cortazar sería "redactado en torno a 1400"; J. A. García de Cortázar *et alii*, *Bizcaya en la Edad Media*, San Sebastián, 1985, vol. 3, p. 153.

[38] Mª V. Cabieces Ibarrondo, *op. cit.*, p. 227.

[39] "Otrosi, ningun pariente mayor nin caudillo que sea en Durango non traiga hombre andoriego de fuera que non sea vizcaino ó Durangués é quien le tragor é lo tobier en su casa que sea tenido de dar fiadores segun dicho es é si no raigaren é non dieran fiadores segun dicho es é los tobieren en su casa más de un día y una noche que haya la pena que á tal é la que al acotado tobiere y además que sea tenido de pagar todas las malferías que los homes fecieren con todas las costas y daños que el dañoso recibier é fecier"; A. Beristain, Mª A. Larrea y R. Mª Mieza, *op. cit.*, p. 151.

samente, de la Vizcaya nuclear"[40]. Dentro de la Tierra Llana existieron dos realidades institucionales: una territorial, la merindad; otra local, la anteiglesia.

Las merindades de la Vizcaya nuclear en el siglo XIV fueron cuatro: Uribe, Arratia, Busturia y Marquina. En el siglo XV, al subdividirse la merindad de Arratia en las de Bedia y Zornoza, su número se incrementó hasta seis: Uribe, Busturia, Marquina, Arratia, Bedia y Zornoza. En el siglo XVI, el fuero nuevo de Vizcaya de 1526 indicaba que el condado de Vizcaya estaba formado por siete merindades: las seis anteriores más la de Durango.

La anteiglesia era el municipio vizcaíno —que no fuera una villa— cuya población se aglutinaba en torno a una parroquia. En el pórtico de esta última, los domingos después de la celebración de la misa, tenían lugar las reuniones del concejo. A mediados del siglo XVI, existían en Vizcaya setenta y dos anteiglesias con representantes en las Juntas de Guernica.

La legislación penal que rigió en la Tierra Llana, a efectos de su comprobación por escrito, se inició en 1342 con la elaboración del llamado Cuaderno Penal. Cuando Juan Núñez de Lara —señor consorte de Vizcaya por su matrimonio con María II de Vizcaya— quiso conocer el derecho vizcaíno, convocó una Junta General en Guernica: en ella se realizó la primera manifestación escrita del derecho consuetudinario[41]. Este cuaderno —considerado por J. Galíndez como el "primer jalón para el estudio de la legislación penal vizcaína"[42]— es una recopilación por escrito de algunas de las penalidades del derecho consuetudinario vizcaíno; es decir, un capitulado formado por treinta y cinco capítulos que versan sobre las "costumbres del Señorío de Vizcaya en cuanto a administración de la justicia y persecución del delincuente en la Tierra Llana"[43]. En él también tienen cabida algunas disposiciones alusivas a los derechos del señor e hidalgos de Vizcaya respecto del aprovechamiento de los montes. Este cuaderno, en materia penal, influiría en el fuero de Ayala de 1373[44].

Tras el Cuaderno Penal de 1342, la normativa penal continuaría fi-

---

[40] J. A García de Cortázar *et alii*, *Bizcaya*..., vol. 4, p. 22; G. Monreal Cia, *op. cit.*; pp. 141 a 212.

[41] J. Galíndez se interrogó sobre la existencia de fueros escritos o consuetudinarios anteriores a 1342 y dio con la siguiente respuesta: "los primitivos fueros vizcaínos eran consuetudinarios" y "nacieron del uso y costumbre unos, de la libre determinación consciente de los vizcaínos otros, pero la conservación y guarda de todos ellos fué entregada a la tradición y costumbres populares durante siglos y siglos"; J. Galíndez, *La legislación penal en Vizcaya*, Bilbao, 1934, p. 7.

[42] J. Galíndez, *op. cit.*, p. 9.

[43] J. A. García de Cortázar, "El Señorío de Vizcaya hasta el s. XVI", en *Historia del pueblo vasco*, San Sebastián, Erein, 1978, vol. I, p. 243.

[44] J. Galíndez, *op. cit.*, pp. 9 y ss.

jándose a partir del Fuero Viejo de Vizcaya de 1452[45]. Dado que las costumbres no estaban plasmadas por escrito, se corría el riesgo de que pudieran ser olvidadas —"por non estar escritas reçiuian muchos dannos e recresçian muchas questiones"[46]— o, quizás —y tal vez esto fuera lo más probable—, de que se produjera la subordinación de la Tierra Llana a la "normativa romanista prevista en las cartas-pueblas fundadoras de las últimas villas de Vizcaya"[47]. Legislación penal del Fuero Viejo es la consignada en el Cuaderno Penal de 1342 y la de la Hermandad de 1394[48].

Ese fuero, en 1506, debió ser reformado en su parte procesal y penal. Sin embargo, esta reforma no sería suficiente y se hacía necesaria una de mayor calado a causa de que en el Fuero Viejo se incluyeron "muchas cosas que al presente no hay necesidad de ellas y otras que, de la misma manera, según el curso del tiempo y experiencia, están superfluas y no se practican; y otras al presente son necesarias para la paz y sosiego de la tierra y buena administración de justicia, se dejaron de escribir en el dicho Fuero"[49]. El resultado fue la redacción, en 1526, del Fuero Nuevo de Vizcaya, donde podemos encontrar la sistematización del régimen carcelario, procesal y penal. Este supuso "la última y definitiva plasmación del derecho penal vizcaíno"[50].

3.4. Las villas de la Vizcaya nuclear

De las veintisiete villas fundadas —a las que hay que añadir la ciudad de Orduña—, todas (excepto las cuatro últimas —Miravalles (1375), Munguía (1376), Larrabezúa (1376) y Rigoitia (1376)— en las que se aplicó el sistema de prelación de fuentes del Ordenamiento de Alcalá) recibieron el Fuero de Logroño. Debido a la brevedad de este fuero y a la creciente complejidad de la vida en las villas, se pondrían de manifiesto las importantes lagunas existentes en su reglamentación que, posiblemente, fueran

---

[45] El Fuero Viejo fue "una declaración, con ánimo fijativo, de una serie de usos, costumbres, libertades, franquezas y fuero de albedrío que poseían los vizcaínos"; J. A. García de Cortázar, "El Señorío de Vizcaya hasta el siglo XVI...", p. 255.

[46] C. Hidalgo de Cisneros *et alii*, *Fuentes jurídicas medievales del Señorío de Vizcaya. Cuadernos legales, capítulos de la hermandad y Fuero Viejo (1342-1506)*, San Sebastián, 1986, p. 81.

[47] J. A. García de Cortázar, "El Señorío de Vizcaya hasta el siglo XVI...", p. 255.

[48] Mª V. Cabieces Ibarrondo, "La pena de muerte en el Señorío de Vizcaya"..., p. 228.

[49] D. de Areitio y Mendiolea, *El fuero, privilegios, franquezas y libertades del M. N. y M. L. Señorío de Vizcaya*, Bilbao, Diputación Provincial de Vizcaya, 1977, p. X.

[50] Mª V. Cabieces Ibarrondo, *op. cit.*, p. 228.

cubiertas mediante el recurso al derecho consuetudinario de la Tierra Llana que les rodeaba: "la brevedad del Fuero logroñés en disposiciones de carácter civil nos ha hecho pensar permanentemente que las lagunas legales creadas por un tipo de vida, el de la villa, cada vez más complejo, tuvieron que irse rellenando mediante el recurso a la costumbre de la Tierra Llana vizcaína. Ello daría un cierto tono de uniformidad jurídica a los dos conjuntos territoriales hasta el momento en que, merced a la introducción del sistema de fuentes previsto en las cartas-puebla de las cuatro últimas villas, en definitiva, las Siete Partidas, en especial, el derecho civil previsto en éstas inundará las relaciones jurídicas de los habitantes de las villas vizcaínas, incorporándolos, a estos efectos, al mismo proceso evolutivo que vivía el conjunto de la población de la Corona de Castilla"[51]. En definitiva, a partir de 1376, las villas de Vizcaya pasaron a regirse por la jerarquización jurídica sancionada por el Ordenamiento de Alcalá de 1348.

En Vizcaya, desde 1526, nos encontraremos con una triple compartimentación de espacios jurídicos: 1) las anteiglesias de la Tierra Llana donde está vigente el Fuero Nuevo, 2) las villas donde rige la ley general de la corona: Durango, Ermua, Lanestosa, Lequeitio, Ondárroa, Plencia, Portugalete y Valmaseda, además de la ciudad de Orduña y 3) un conjunto de villas y anteiglesias en las que se observa el derecho consuetudinario del Fuero Nuevo y la legislación real —las villas que poseen esta dualidad jurídica son Guerricaiz, Bermeo, Bilbao, Elorrio, Guernica, Larrabezúa, Marquina, Miravalles, Munguía, Ochandiano, Rigoitia y Villaro y las anteiglesias de Arbácegui, San Juan de la Peña y San Pelayo de Baquio, Albóniga, Zubiaur, Abando, Begoña, valle de Ceberio, San Agustín de Echevarría, Luno, Barinaga, Laucáriz y consejo de Santurce[52]—.

Hasta ahora hemos realizado un recorrido por el marco penal de la justicia ordinaria en Vizcaya, por tanto, nos resta ver cuál era la extraordinaria. Al igual que en las provincias de Alava y Guipúzcoa, fue la hermandad la encargada de reprimir el crimen por vía extraordinaria. Si existió una separación de bloques institucionales y territoriales a partir de las villas y la Tierra Llana, a la hora de la persecución de la violencia —generada por las luchas banderizas— se produjo una agregación de ambos bloques en un esfuerzo común por erradicarla. No nos ocuparemos sobre si

---

[51] J. A. García de Cortázar *et alii*, *Bizcaya en la Edad Media*, vol. 4, pp 30-31; G. Monreal Cia, *op. cit.*, p. 77; G. Balparda, *Historia crítica de Vizcaya y de sus fueros*, Madrid, 1924-45, vol. 3, p. 46.

[52] J. Martín Rodríguez, *El honor y la injuria en el fuero de Vizcaya*, Bilbao, Diputación Provincial de Vizcaya, 1973, pp. 73-75.

realmente hubo o no una hermandad consuetudinaria, sólo nos interesa comprobar los distintos ordenamientos penales por los cuales se rigió la justicia del País Vasco y, en este caso particular, Vizcaya.

La primera elaboración por escrito de un capitulado de hermandad tuvo lugar en 1394, cuando las villas y Tierra Llana solicitaron esta institución al monarca Enrique III[53]. Este enviaría al corregidor Gonzalo Moro para la organización de la misma —repitiendo lo que hizo con las Encartaciones y que hará con Guipúzcoa—. No debió ser fácil la tarea del corregidor Moro debido a los obstáculos que pusieron los banderizos Juan Alonso de Mújica, Gonzalo Gómez de Butrón y Martín Sanz de Leguizamón, argumentando que la hermandad iba en contra del fuero de Vizcaya; por ello, el monarca ordenó a Moro que retirase aquellos capítulos que fueran contra el fuero y si la misma hermandad lo lesionaba, que la anulara[54].

Como ya hemos visto, en 1463 se produjo la estructuración definitiva de las hermandades provinciales de Alava y Guipúzcoa. Ahora bien, ¿ocurrió lo mismo en Vizcaya? A tenor del contenido de la carta de comisión dada por Enrique IV, el 4 de mayo de 1463, a Fernán González de Toledo, Diego González de Zamora, Pedro Alonso de Valdivielso y Juan García de Santo Domingo, la respuesta es afirmativa ya que instaría a éstos a que hicieran en Vizcaya lo mismo que en Alava y Guipúzcoa, esto es, guardar el cuaderno de hermandad y reformarlo en los puntos necesarios. Sin embargo, mientras los textos alavés y guipuzcoano se conservan, el de Vizcaya no. Para J. L. Orella, el cuaderno de las ordenanzas de la hermandad vizcaína de 1463 se encuentra incluido en el Fuero Viejo de Vizcaya de 1452: "Argumentos históricos y crítica intensa, nos hacen lanzar la hipótesis, según la cual, en el texto conservado del Fuero viejo, se han incluido como retoques posteriores a 1452 y, coetáneos a 1463, unos artículos que constituirían el cuaderno vizcaíno de Ordenanzas de Hermandad, de ese año". Esta hipótesis se intenta demostrar a través de cuatro argumentos: 1) el texto de aprobación de la Junta de 1463, 2) las modificaciones efectuadas en los textos tradicionales que son recogidas en la Junta de 1463 —en comparación con los de

---

[53] "Porque la mayor parte de los de el condado de Vizcaya, asi de las villas como de la tierra llana, auiendo grande amor e deseo de justicia por los malfcchores que en la dicha tierra auia e ha, en tanto que se non entiende uevir entre ellos, por la qual razon les fue forÿado suplicar al mui alto principe (tachado: el) rey don Henrique, nuestro sennor, que pluguiese a la su magestad que les proueer de Hermandad, porque los corayÿones de los homes eran departidos para que en la justicia en el dicho condado fuesen abonados en vno contra los malfechores"; C. Hidalgo de Cisneros *et alii*, *op. cit.*, p. 52.

[54] J. Galíndez, *op. cit.*, pp. 25-26. Sobre la hermandad de 1394 puede consultarse —además de la obra de Galíndez— C. Echegaray, "Las hermandades vizcaínas en 1394", *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Vizcaya*, vol. II, 1910 y J. L. Orella Unzué, *op. cit.*

1452—, 3) análisis interno del texto foral de 1452 y 4) la historiografía[55].

Con el tiempo, la hermandad vizcaína dejaría de ser eficaz, fundamentalmente debido a las diferencias existentes entre las villas y la Tierra Llana. Los Reyes Católicos fueron conscientes de este problema[56] y, para solucionarlo, comisionaron al corregidor Rui González de Puebla quien, en 1479, consiguió constituir una hermandad aunque formada exclusivamente por villas. Las posibles explicaciones al por qué la Tierra Llana no participó en esta hermandad —y sí las villas— pueden ser dos: por un lado, los banderizos tenían mayor fuerza en la Tierra Llana que en el mundo urbano y, por otro, las villas eran el elemento más activo del señorío y tenían mayor interés en la pacificación general. En efecto, con esta última, su actividad económica —en gran medida ligada al comercio, para el que era necesario vías de comunicación libres de violencias— se vería grandemente beneficiada[57]. Los casos sobre los que tenía jurisdicción esta hermandad de villas de 1479 no sólo abarcaban los tradicionales sino que también incluían los delitos contra la moral —adulterio, bigamia, abandono del hogar conyugal—, la religión —blasfemia, reniego, brujería, adivinaciones, etc.—, hechos cometidos en el mar, etc.[58]. Esta extensión de las competencias hacia

---

[55] J. L. Orella, *op. cit.*, p. 183. G. Balparda propone el análisis de los cuadernos de Alava y Guipúzcoa para conocer el de Vizcaya, al estar todos realizados en el mismo momento y por la misma comisión, "Las hermandades de Vizcaya y su organización provincial", *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. 9, 1932, p. 198. Por su parte, T. de Azcona nos indica que este cuaderno puede encontrarse en el Archivo General de Simancas, al haber sido confirmado, como el de Alava y Guipúzcoa, por los Reyes Católicos en Zaragoza el 15 de enero de 1488. Esta observación de Azcona es recogida por J. L. Orella, *op. cit.*, p. 183.

[56] En 1478 se expresaban de la siguiente forma: "porque somos informados quel dicho Corregidor non es temido nin favorescido segund e como cumple a nuestro servicio e a ejecución de nuestra justicia, a cabsa de non haber la dicha hermandad él non puede faser nin egecutar la nuestra justicia... por ser las jurisdicciones apartadas, e la tierra llana sobre si, e las Encartaciones asimesmo, e porque las dichas villas e cibdad tienen jurisdiciones apartadas e distintas sobre si... e asimesmo porque cuando Nos enviamos algunas cartas e mandamientos a esa, dicho Condado e Encartaciones e villas e tierra llana e cibdad dél complideras a nuestro servicio, el dicho nuestro Corregidor non puede juntar las dichas villas e cibdad del dicho Condado e Encartaciones en uno, de que a Nos sigue deservicio", G. de Balparda, *op. cit.*, p. 198.

[57] J. A. García de Cortázar *et alii*, *Bizcaya en la Edad Media*..., vol. III, pp. 371-372.

[58] Un detalle sobre esos delitos incluían violación, adulterio, quemas de propiedades, homicidios, heridas con ballesta, dardo, lanza y arma de fuego, amputaciones de partes del cuerpo, reniegos y blasfemias, quebrantamientos de treguas, levantamientos de gentes armadas con lanzas, dardos, paveses, ballestas y corazas, falsedad de escribanos, moneda y de testigos, mendicidad en caminos y ferrerías, desafiamientos, asaltos en caminos, hurtos de más de 500 mrs., robos en general, acogimiento de acotados o desterrados, injurias contra oficiales de la justicia, brujería, adivinaciones, realización de bebedizos, delitos cometidos en la mar, prevaricaciones de abogados, procuradores y voceros, establecimiento de cárceles privadas, liberación de presos, quebrantamiento de casas, impedir detenciones, cohechos, amenazas con cuchillo o espada, negligencia de jueces, abandono de la mujer por parte del marido, bigamia.

cuestiones de índole cultural tenía la misión de reforzar la justicia ordinaria en un campo que siempre había quedado en sus manos y, por tanto, al margen de las hermandades y ayudarla en su lucha contra la desviación o mala asimilación de esos valores culturales —valores que se estaban imponiendo en la sociedad vasca en esos años de transición de la Edad Media a la Moderna—.

Los Reyes Católicos no renunciaron a la creación de una hermandad para todo el señorío —que incluyera tanto a villas como a la Tierra Llana— con el fin de terminar con el clima de violencia que regía en Vizcaya. En las Juntas Generales —a las que asistían los procuradores de la Tierra Llana, villas, Encartaciones y Duranguesado— se hacían patentes las tremendas tensiones que abrumaban a la sociedad vizcaína. Tales tensiones incluían "el enfrentamiento de los bandos, con raíz principal en la Tierra Llana de un lado y la lucha de las villas y, sobre todo, de Bilbao, por dominarlos y hacer valer políticamente el peso económico y social que había adquirido de otro"[59]. Garci López de Chinchilla, enviado al señorío como corregidor, fue el encargado de organizar una hermandad entre ambos bloques que fuera el instrumento para acabar con el problema banderizo, que se aceptara la figura del corregidor y que la justicia real fuera mejor ejecutada[60]. El 2 de junio de 1487 tendría lugar, en Bilbao, una Junta de villas y ciudad en la que se estableció el capitulado de Chinchilla que, paradójica y contrariamente al propósito inicial, regularía la vida jurídica de las villas y reforzaría la dualidad jurídica entre Tierra Llana y villas. De esta forma se constituyó un ordenamiento urbano "que en nada atañe a la Tierra Llana, con la que el nuevo Corregidor debía formar una unidad y hermandad"[61]. Una parte de las villas no estuvo dispuesta a acatar el capitulado al considerar que mermaba sus libertades y jurisdicción en beneficio de la corona. Además, los enfrentamientos banderizos en las villas continuaron, tal como se puso de manifiesto en 1488 con las luchas entre los solares de Artoanga y Ceñiera en la que participaron vecinos de la villa de Lequeitio[62]. La corona y las villas seguirían negociando para arbitrar una solución que les permitiera salir del marasmo en el que se encontraban y poder pacificar la zona. En 1489 se llegaría a un acuerdo definitivo por el que las villas aceptarían el capitulado de Chinchilla de 1487 pero con ciertas modificaciones. Isabel del Val considera el capitulado de 1489 como "el primer logro serio en la consecución de la pacificación general"[63]. A efectos jurídicos, se produjo la

---

[59] G. Monreal Cia, *op. cit.*, p. 92.

[60] J. L. Orella, *op. cit.*, p. 194.

[61] *Ibid.*, p. 195.

[62] E. J. Labayru, *op. cit.*, vol. III, p. 401.

[63] J. A. García de Cortázar *et alii*, *Bizcaya en la Edad Media...*, vol. III, p. 376.

división de los bloques político-administrativos de la Tierra Llana y las villas —que duraría hasta la concordia de 1614— y se reguló el sistema judicial: en primera instancia, el alcalde ordinario; en segunda, el corregidor y, en apelación de éste, el Juez Mayor de Vizcaya.

El fin de las banderías en Vizcaya se consiguió a través de tres vías: el capitulado de Chinchilla de 1489, una coyuntura económica más favorable —"por lo tanto la necesidad de ingresos de la nobleza vizcaína puede ser satisfecha por otras vías que no sea el expolio directo de sus iguales o inferiores"[64]— y la institucionalización de los bandos, al establecerse que los oficiales del Señorío y de las villas fueran elegidos a partes iguales entre los bandos de Oñaz y Gamboa (como más a delante se realizaría también en la Tierra de Ayala[65]).

Esta visión panorámica de la territorialización de la justicia —que ahora acabamos— ha tenido únicamente el objeto de mostrar cuáles fueron los códigos penales en base a los cuales la justicia del País Vasco reprimió la criminalidad. No hemos entrado en la valoración de cada uno de los distintos ordenamientos legales, tarea efectuada por los historiadores del derecho y las instituciones y cuyos resultados pueden ser verificados en gran parte de la bibliografía empleada para la realización de este artículo. El mismo forma parte de una investigación más amplia, la de nuestra tesis doctoral, encaminada hacia el conocimiento del horizonte mental del criminal como manifestación de una mala asimilación o resistencia a los postulados culturales de la sociedad vasca y, por este medio, conocer la cosmovisión de los vascos en la fase de transición de la Edad Media a la Moderna.

---

[64] *Ibid.*, p. 377.

[65] Véase lo expuesto más arriba en el apartado dedicado a la territorialización de la justicia en Alava.

LES ORDRES MILITAIRES DANS LA COURONNE D'ARAGON AU XVe SIÈCLE. MENTALITÉS ET MODES DE VIE

PIERRE BONNEAUD
(Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales — París)

Il est difficile de ne pas éprouver un sentiment d'anachronisme au sujet des ordres militaires à la fin du Moyen Age. En effet, leur existence ne s'explique qu'en fonction de la réforme grégorienne, de Saint Bernard, des croisades et, en Espagne, de la Reconquête. Georges Duby, évoquant dans "Histoire sociale et idéologies des sociétés"[1] "la mobilisation effective ou rêvée de la chevalerie toute entière pour la délivrance du Saint Esprit" poursuit "le grand rêve s'incarna surtout dans des institutions résiduelles, les ordres religieux militaires, où paraissent bien se cristalliser les espérances initiales. Dans ces institutions, en effet, mais en elles seulement, où s'accomplit, pour le service de Dieu, la fusion des attitudes monastiques et militaires se réalise pleinement, mais singulièrement contracté, le modèle idéologique". Ce modèle est celui qui fut formulé au XIIe siècle par Bernard de Clairvaux au concile de Troyes, à l'issue duquel les Templiers apparurent comme l'exemple même des moines chevaliers.

Un siècle et demi plus tard, les croisades et la Reconquête n'étaient plus des sujets brûlants, la société urbaine l'emportait en influence sur le monde seigneurial rural, les ordres mendiants faisaient reculer de manière irréversible l'idéologie cistercienne et les Templiers disparaissaient d'une manière qui jeta le trouble dans les esprits. Cependant, dans la péninsule ibérique, les Hospitaliers et les ordres de Santiago, Calatrava et Avis subsistaient et la dissolution du Temple entraîna même la création de deux ordres nouveaux au début du XIV siècle: Montesa dans le royaume de Valence et Cristo au Portugal. Tous s'appuyaient sur les vastes domaines et sur les

---

[1] Georges Duby, "Histoire sociale et idéologies des sociétés", *Faire de l'histoire. I.— Nouveaux problèmes*, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, 1977, p. 228.

droits seigneuriaux que les monarchies leur avaient attribués avec la plus grande libéralité, au fur et à mesure de leur participation à la Reconquête.

Au XVe siècle, la justification des ordres pouvait elle être fondée sur des raisons autres qu'économiques? La Reconquête presqu'achevée dans la péninsule, terminée dans la Couronne d'Aragón, quelle idéologie pouvait encore pousser des individus à rejoindre des institutions d'un autre temps? Qui étaient les membres des ordres? Quelles étaient leurs mentalités? Avaient-ils encore un projet, et si oui, comment l'exprimaient-ils par leurs actes et leurs oeuvres? A la fin du Moyen Age, conservaient-ils une identité culturelle originale? L'auteur de cet article a entrepris une recherche actuellement en cours[2] pour apporter des éléments de réponse à de telles questions assez peu abordées pour le XVe siècle, les historiens récents[3] s'étant beaucoup plus intéressés à étudier le fonctionnement des ordres en tant qu'institutions et centres d'exploitation économique qu'à explorer les mentalités et à les analyser à travers leurs modes de vie collective ou leur participation à la vie publique.

Ce constat est particulièrement fondé pour les territoires de la Couronne d'Aragón sous les trois premiers Trastamare. Quatre ordres y sont représentés avec une grande densité d'implantations: les Hospitaliers, Montesa, Santiago et Calatrava après avoir participé de manière importante et souvent brillante à l'expansion des royaumes de la Couronne. L'époque elle-même offre une palette de situations très diverses qui permet de s'interroger sur le comportement des membres de ces institutions face à des événements aussi complexes et importants que l'avènement d'une nouvelle dynastie, le développement du "*Pactismo*", la longue conquête du royaume de Naples par Alphonse V et la guerre civile catalane de la fin du siècle pour n'en citer que les principaux. Pendant cette longue période se déroula la dernière étape de la vie des ordres militaires en tant qu'institutions religieuses autonomes, avant leur transformation pure et simple en corps honorifiques au bénéfice de la noblesse et leur totale prise en mains par la monarchie.

---

[2] Pierre Bonneaud, *Les ordres militaires au XVe siècle dans la couronne d'Aragón sous les Trastamare (1412-1479). Recherche d'une identité*, mémoire de DEA sous la direction d'Adeline Rucquoi, EHESS, Paris, 1993 (non publié).

[3] Luis García Guijarro Ramos, *Datos para el estudio de la renta maestral de la orden de Montesa en el siglo XV*, Valence, 1978; Enric Guinot Rodríguez, *Feudalismo en expansión en el norte valenciano*, Castellón, 1986; Carlos Laliena Corbera, *Sistema social, estructura agraria y organización del poder en el bajo Aragón en la Edad Media, Siglos XII-XV*, Teruel, 1987; María Luisa Ledesma Rubio, *Templarios y Hospitalarios en el reino de Aragón*, Zaragosse, 1982; Regina Sainz de la Maza Lasoli, *La orden de Santiago en la Corona de Aragón (II). La encomienda de Montalbán bajo Vidal de Vilanova*, Zaragosse, 1988.

Il nous a donc paru intéressant, à travers l'étude des modes de vie et des mentalités, de poser quelques questions sur le processus qui déboucha sur une transformation aussi radicale. A quel degré les ordres demeurèrent-ils fidèles à leur modèle traditionnel au cours du XVe siècle? Quelles formes d'évolution, matérielles ou spirituelles, politiques, économiques ou sociales les conduisirent-ils à l'étape moderne? Quels jugements enfin porter sur les causes profondes de leur évolution, sur son déroulement dans le temps et sur les différences qui caractèrisent chacun des ordres dans cette évolution?

La fidélité des ordres à leur modèle idéologique

Si l'on souhaite formuler en quelques lignes les bases traditionnelles de l'identité des ordres militaires dans la Couronne d'Aragón, de leur fondation à l'aube du XVe siècle, il faut mettre en avant leur caractère de communautés religieuses régies par les règles de Saint Benoît ou de Saint Augustin, où tous les frères sans exception prononçaient les trois voeux monastiques[5]. Leur société était néanmoins "dualiste" avec une division des tâches entre des frères "laïcs" ayant vocation de combattants, engagés dans la vie civile et résidant dans des commanderies, et des frères "religieux" assurant des missions spirituelles: la prière et l'administration des âmes dans couvents et prieurés. Le gouvernement de chaque ordre, à l'intérieur de la Couronne d'Aragón, était fondé sur le principe d'autorité et exercé soit directement par le Maître (Montesa), soit par des grands dignitaires (le *Castellán de Amposta* et le Prieur de Catalogne pour l'Hôpital) ou des grands commandeurs (celui d'Alcañiz pour Calatrava, celui de Montalbán pour Santiago). L'ensemble des frères, mais plus particulièrement les commandeurs, participaient à des instances collectives de gouvernement, avant tout aux chapitres, et à l'élaboration de différentes formes de législation interne. L'obédience directe au Pape garantissait l'indépendance des ordres vis à vis du clergé séculier et constituait un rempart contre tout excès d'intervention des monarques dans les affaires des ordres. Toutefois, dans la Couronne d'Aragón, les ordres étaient proches du souverain, leur

---

[4] Au XVe siècle les ordres militaires de la Couronne d'Aragón comptaient une centaine de commanderies dont 66 de l'ordre de l'Hôpital (35 rattachées à la *Castellanía de Amposta* et 31 au Prieuré de Catalogne), 15 de l'ordre de Montesa, 9 de l'ordre de Calatrava (dépendant de la grande commanderie d'Alcañiz) et 7 de l'ordre de Santiago (dépendant de la grande commanderie de Montalbán). Il s étaient présents dans 355 localités dont 80% faisaient partie de leurs seigneuries. Le nombre de couvents et prieurés s'élevait à une trentaine.

[5] Antonio Linage Conde, "Tipología de la vida religiosa en las ordenes militares", *Congreso internacional hispano portugués sobre las órdenes militares en la Península Ibérica durante la Edad Media*, Madrid, 1971, pp. 44 et 52.

seigneur féodal, qui les avait doté de seigneuries et accordé de nombreux privilèges. Ils participaient activement à la vie publique des royaumes de la Couronne.

Ce schéma ne semble pas avoir été remis en cause au cours du XVe siècle, mais tout au plus assoupli.

Fidélité au modèle dans la vie collective

Ainsi, les décisions, statuts, "*definiciones*", adoptés à cette époque dans les différents ordres, confirment et réitèrent les règles de la dévotion, de la liturgie traditionnelle et des pratiques religieuses en vigueur[6]. Le devoir fondamental des frères laïcs de communier deux ou trois fois par an au couvent ou dans les prieurés de l'ordre sous peine d'excommunication est constamment rappelé, même s'il devient admis que la confession peut être reçue par des prêtres séculiers ou par des religieux d'autres ordres (*Definiciones* de Montesa de 1444 et 1468; Décision de Calixte III pour l'Hôpital en 1457). Les chapitres de l'Hôpital d'Aix en 1410 et de Rhodes en 1420, ainsi que les "*definiciones*" de Montesa de 1468, renouvellent les prescriptions traditionnelles de dignité de la vie et des moeurs et d'observation des voeux prononcés.

Dans les ordres cisterciens de Montesa et de Calatrava, les visites de l'abbé de Morimond prônent la discipline intérieure dans les couvents, imposent un nombre minimum de douze moines par établissement et instaurent à Montesa une bibliothèque et un *magister*.

La simplicité de l'habillement, la frugalité du régime alimentaire, et la modestie des comportements font également l'objet de rappels réguliers, mais néanmoins, Pie II apporte des assouplissements aux règles du jeûne et du silence pour les Hospitaliers et Sixte IV autorisa en 1474 les frères de l'ordre de Calatrava à faire usage de vêtements de toutes couleurs, ainsi que d'or et d'argent et d'autres ornements militaires.

Les habituelles condamnations du concubinage et de la fréquentation des femmes de mauvaise vie se répètent mais, semble-t-il, sans plus de sévérité ni de fréquence qu'au siècle précédent. L'exemple de l'ordre de Santiago, qui n'éxigeait depuis sa fondation que l'observation de la chasteté dans le mariage au lieu du traditionnel voeu de chasteté, semble avoir

---

[6] Voir, par exemple, les *definiciones* de Calatrava et de Montesa publiées par Joseph O'Callaghan, *The spanish military order of Calatrava and its affiliates*, Londres, Variorum, 1974, ou les statuts, coutumes, ordonnances et privilèges de l'ordre de l'Hôpital, rapportés par G. Bosio, *Dell'istoria della sacra religione e illustrisima militia de San Giovani Girosolimitano*, Rome, 1594, 3 vols.

poussé les chevaliers de Calatrava à demander au Pape Eugène IV que des hommes mariés puissent être admis dans l'ordre, demande qui fut acceptée en 1440. Mais, indique Joseph O'Callaghan ce privilège ne fut pas mis en pratique avant sa confirmation par Paul III en 1540[7].

L'alternance de rappels des principes traditionnels et d'assouplissements dans les règles de la vie collective pourrait être interprétée comme l'indice d'un progressif éloignement de l'idéologie traditionnelle, si un tel phénomène n'avait pu être constaté dès les XIIIe et XIVe siècles. En fait, l'existence, côte à côte, de frères laïcs combattants et de frères religieux n'imposait-elle pas, dès les origines des ordres cette situation contrastée entre rigueur religieuse et souplesse adaptée aux impératifs de la vie civile?

Les obligations liées au voeu de pauvreté, par exemple l'interdiction d'avoir des biens propres, de tester, d'aliéner les biens de l'ordre firent également l'objet de rappels. Dans les dernières années du siècle cependant, en 1485 un chapitre de Santiago accorda aux frères de cet ordre (dont la situation familiale était respectée), la liberté totale de tester, pour leurs biens propres, en faveur de leurs héritiers, décision confirmée par une bulle d'Innocent VII de 1486. Mais les commandeurs demeurèrent de simples usufruitiers, bien que le système des "*censals*" et la mise en fermage de leurs commanderies leur permettaient de se procurer des liquidités et d'accumuler des richesses sous obligation de rendre compte de leur gestion[8]. Au XVe siècle, il semble d'ailleurs que le patrimoine des ordres ne subit que fort peu d'altérations et que les dignitaires qui en avaient la charge surent le préserver. A la différence de ce qui s'était produit dans l'ordre de Santiago au XIVe siècle, il n' y eut pas de cession définitive de commanderies ou, de localités d'importance significative sans compensation ou échange équitable. Il y eut même une volonté de récupération et de rachat de commanderies aliénées auparavant comme ce fut le cas en 1441 pour Montesa avec Peñíscola, ou pour Calatrava avec Calanda et Foz Calanda en 1464.

Une telle situation s'explique sans doute par le fait que le mode de gouvernement des ordres demeura également conforme au modèle traditionnel fondé sur le principe d'autorité et le voeu d'obéissance. La désignation des Maîtres et des grands dignitaires, sans être exempte d'interventions ni d'influences royales ou pontificales, continua, comme aux siècles précédents à s'effectuer dans les chapitres de chaque ordre. A la mort de Berenguer March en 1409 l'ordre de Montesa connut un schisme de courte durée du fait de la désignation par Benoit XIII d'un successeur autre

---

[7] Joseph O'Callaghan, *op. cit.*, p. 76.

[8] Luis García Guijarro Ramos, *op. cit.*

que celui élu par le chapitre des commandeurs. Une solution de compromis dut donc être adoptée avec la désignation par Benoit XIII d'un troisième personnage: Romeo de Corbera. Chez les Hospitaliers, le développement de l'influence catalane à la Maîtrise de Rhodes eut pour effet de permettre à des grands dignitaires comme Johan de Vilagut et Luis de Gualbes d'exercer à la fois des fonctions au gouvernement général de l'ordre et d'assumer en même temps la conduite des affaires de la *Castellanía de Amposta* et du Prieuré de Catalogne. Le principe d'autorité mais également les traditions de collégialité[9] semblent donc s'être poursuivi sans heurts excessifs dans les ordres de la Couronne d'Aragón au XV siècle. Pendant la première moitié du siècle une grande continuité fût d'ailleurs assurée par la longue durée de gouvernement et la notoriété de certains d'entre eux. Il faut citer au premier plan Romeo de Corbera, Maître de Montesa de 1410 à 1445, Guillén Ramon Alaman de Cervellon, grand commandeur d'Alcañiz de 1407 à 1441,

Pedro Fernández de Hijar, grand commandeur de Montalbán de la fin du XIVe siècle à 1436 et, à un moindre degré Johan de Vilagut, *Castellán de Amposta* de 1433 à 1444 et Luis de Gualbes, Prieur de Catalogne de 1427 à 1439.

Persistance du rôle traditionnel des ordres dans la vie publique

Les trois premières personnalités qui viennent d'être citées contribuèrent sans aucun doute personnellement à assurer la continuité du rôle des ordres militaires dans la vie politique de l'époque et même, sans doute, à en accroître l'importance, au cours de la première moitié du XVe siècle. Un certain nombre de grands dignitaires de l'église avaient exercé leur influence dans la désignation de Ferdinand d'Antequera comme souverain de la Couronne d'Aragón en 1412 à l'issue du processus de Caspe, très probablement sous l'influence décisive de Benoît XIII[10]. Les ordres apparurent par la suite à la fois comme des appuis à la dynastie qu'ils avaient contribuée à installer au pouvoir et comme des acteurs du jeu

---

[9] Par exemple, 6 chapitres provinciaux furent célébrés dans le Prieuré de Catalogne au XVe siècle, en 1417, 1421, 1438, 1449, 1462, et 1492. Cf. Joaquín Miret y Sanz, *Les cases de Templers y Hospitalers en Catalunyia. A plech de notes historichs*, Barcelone, 1910, p. 408.

[10] Jerónimo Zurita, *Anales de la Corona de Aragón. Libro IX*, edición preparada por Angel Canellas López, Zaragosse, 1980, tome V, pp. 9 à 280. Parmi les 270 pages que Zurita a consacré à l'Interrègne et au compromis de Caspe, le comportement des principaux dignitaires des ordres et évoqué dans une trentaine au fil du récit; il y apparait que les attitudes du Maître de Montesa et des grands commandeurs de Calatrava et de Santiago furent favorables à l'election de Ferdinand de Antequera alors que celle du *Castellán de Amposta*, Pedro Ruiz de Moros, lui fut opposée.

politique au sein du "bras" ecclésiastique, dans les instances représentatives du "*Pactismo*", jusqu'à la révolution catalane de 1462.

Leur attitude vis à vis de la monarchie fût marquée, d'une manière générale, par une grande loyauté. Ils devaient en effet aux souverains, leurs seigneurs naturels comme le reconnaissaient leurs statuts, à la fois l'attribution de leurs seigneuries, l'obtention de nombreux droits et privilèges et la protection constante de leurs intérêts, face au maquis des rivalités féodales[11].

Au XVe siècle comme au XIVe; ils octroyèrent au roi de nombreux subsides[12] et leur participation à ses cotés au conflit de 1429 avec la Castille ainsi qu'aux campagnes d'Italie, sujet sur lequel nous reviendrons, car l'on vit se développer, à partir de ce moment, un autre style de relations. Les Maîtres de Montesa, Romeo de Corbera et Luis Despuig, firent partie des conseils du roi, fûrent chargés de missions officielles et exercèrent des responsabilités publiques extrêmement importantes (lieutenance générale du royaume de Valence, par exemple). Au XIVe siècle, Juan Fernández de Heredia, *Castellán de Amposta*, avait joué auprès de Pierre le Cérémonieux un rôle comparable. Les relations avec la monarchie reposaient sur un échange d'intérêts mutuels et supposaient un processus de négociation entre le roi et les dignitaires des ordres, membres influents des oligarchies ecclésiastiques associées à l'exercice du pouvoir.

A ce titre, ils jouèrent un rôle important, bien que toujours mesuré, dans les instances représentatives du "*Pactismo*", non seulement en participant régulièrement aux sessions des Cortes, mais en exerçant à tour de rôle les fonctions de "*diputados*" en Aragón, Valence et, à un moindre degré, en Catalogne. Ils partagèrent des responsabilités de gestion et d'administration en se voyant également confier, au sein des "*diputaciones*", des fonctions de moindre importance comme celles de "*clavarios*" ou de "*oidores de cuentas*".

Une analyse du comportement des dirigeants des ordres dans les grandes affaires intérieures de la Couronne pendant cette période: problèmes de la paix civile, des "*remensa*", des conflits urbains, de la gestion du domaine royal etc... conduit aux constats suivants.

Les ordres prirent en général parti dans les crises intérieures qui traversèrent cette période.

Ils le firent en privilégiant la négociation, sans être portés à se lancer d'eux mêmes dans des mouvements militaires qui eûssent été contraires à

---

[11] Regina Sainz de la Maza Lasoli, *op. cit.*, pp. 79 à 124 décrit les innombrables recours de l'ordre de Santiago auprès de la justice royale et du monarque lui même pour la défense des intérêts de l'ordre lui même.

[12] Aurea Javierre Mur, *Privilegios reales de la orden de Montesa en la Edad Media*, Madrid, s. d., p. 15.

leur idéologie, dès lors qu'il se fût agi de conflits entre chrétiens ne mettant pas en jeu la défense de leur souverain, de la chose publique ou de l'ordre lui même. Dans des conflits menaçant le destin de la Couronne, comme la révolution catalane de 1462, ils constituèrent, avec leurs châteaux et leurs seigneuries, des enjeux importants. Ils fûrent sollicités par la royauté aussi bien que par ses adversaires et la majorité d'entre eux manifesta sa loyauté à leur souverain[13].

Leur fidélité au roi connut pourtant quelques limites: le droit et le respect des lois fondamentales, l'autorité et l'influence pontificales et, dans le cas des Hospitaliers, celles du Grand Maître de Rhodes. Comme au XIVe siècle[14], le XVe ne fût pas exempt de conflits entre des dignitaires des ordres et la royauté, ainsi lorsque le *Castellán de Amposta* et le Prieur de Catalogne prirent la tête d'une fraction dissidente du "bras" ecclésiastique, aux Cortes de Barcelone de 1436, pour s'opposer aux conséquences de la mise en application de la "*Constitución de Paz y Tregua*" approuvée aux Cortes de Monzón de 1435 et fûrent pour cela mis aux arrêts par décision de la reine Marie.

Enfin, ils affirmèrent à toutes occasions dans la vie publique leur nature de religieux,mais sans pour autant épouser les points de vue de l'église séculière à l'égard de qui ils demeuraient indépendants.

Ainsi les ordres agirent-ils dans la continuité des siècles précédents conservant dans la vie publique des attitudes conformes à la tradition grégorienne.

Formes d'évolution des mentalités et des modes de vie au cours du XVe siècle

Trois aspects retiendront particulièrement l'attention: le déclin des commanderies, facteur de dissolution du cadre traditionnel de la vie collective, la progressive acceptation d'une mainmise de la monarchie sur les membres des ordres, et la perméabilité à de nouvelles valeurs à coté des principes traditionnels.

---

[13] Voir Nuria Coll Julia, *Doña Juana Enríquez, Lugarteniente real en Cataluña (1461-1468)*, Madrid, 1953, 2 vol., et Santiago Sobrequés i Vidal y Joan Sobrequés i Callicó, *La guerra civil catalana del Segle XV*, Barcelone, 1973, 2 vol.

[14] Par exemple, le Maître de Montesa qui faisait partie du conseil du roi Jean I, fut emprisonné, à la mort de ce dernier en 1395, par décision de la régente María de Luna.

Le déclin des commanderies et ses conséquences

La commanderie constituait, à coté de l'entourage du Maître ou des grands commandeurs, et à coté des lieux de vie cultuels, couvents et prieurés, le cadre de vie collective traditionnel des ordres militaires, cadre de caractère principalement rural. Dès la fin du XIVe siècle, une tendance à la diminution du nombre de frères vivant dans les commanderies avait été constatée chez les Hospitaliers. Au XVe siècle, ce mouvement s'accélère pour devenir général.

Mouvement des campagnes vers les villes

L'exercice de fonctions publiques importantes par le Maître de Montesa, *le Castellán de Amposta* et les deux grands commandeurs de Calatrava et Santiago imposait à ces personnages une présence de plus en plus fréquente dans les capitales de leur royaume ou dans l'entourage du roi. Saragosse était devenue très vite le lieu de résidence du *Castellán de Amposta*. La commanderie de cette ville faisait partie de la "manse" du *Castellán*, elle disposait de nombreux revenus fonciers urbains provenant de la possession de quartiers entiers[15]. Pour Montesa, le palais magistral, qui avait été longtemps situé à San Mateo, centre économique de l'ordre et proche des principales commanderies, fût installé dans l'ancienne maison du Temple de Valence par Romeo de Corbera.

Il semble bien que la plupart des commandeurs firent également de Valence leur lieu de résidence habituelle. Des "*bailes*" assurèrent la garde des commanderies et des administrateurs s'occupèrent de la collecte et de la gestion des revenus de chacune d'entre elles, lorsqu'il ne s'agit point de mise en fermage pure et simple des commanderies. Des inventaires, réalisés entre 1462 et 1478 dans les chateaux d'Onda, de Peñíscola, Silla et Montcada font apparaître l'état de délabrement et de dépeuplement de la plupart d'entre eux[16]. Les châteaux forts étaient devenus des lieux de vie incommodes alors que Valence comptait à l'époque cinq églises, prieurés, commanderie ou palais des ordres dont deux établissements de Montesa, les autres relevant de Calatrava, Santiago et l'Hôpital. Bien que ne disposant d'aucune information précise sur le mode de vie des commandeurs à Valence, sujet ouvert à la recherche, il est certain que le passage à la vie citadine devait

---

[15] María Luisa Ledesma Rubio, "La orden de San Juan de Jerusalén en Zaragoza en el siglo XV. Aportación al estudio de la ciudad", *X Congreso de historia de la Corona de Aragón*, Zaragosse, 1976.

[16] Joan Cavaller, "Inventaris de castells Montesins", *Boletín de la Societad Castellonense de Cultura*, n° 57, 1981, pp. 405-424.

modifier profondément les habitudes et les mentalités. La force d'attraction de Valence, alors en pleine expansion, constituait peut-être un phénomène exceptionnel, et il est vraisemblable que des villes de population respectable, quoique moins importantes, comme Alcañiz, Monzón, Huesca, Lérida ou Teruel continuaient à retenir dans leurs commanderies des membres des ordres. La situation du Prieuré de Catalogne demeure assez obscure car le Prieur ne disposa pas avant le XVIe siècle de "manse prieuriale" et, s'il résida fréquemment à Barcelone, il semble également avoir vécu de façon itinérante dans diverses commanderies.

L'absentéisme et l'itinérance des commandeurs

Au XVe siècle, les éloignements prolongés des commandeurs se multiplièrent, comme conséquence apparente de leurs activités publiques, qu'il s'agisse de leur participation aux institutions des royaumes ou de leur présence aux cotés du souverain dans les campagnes militaires de l'époque.

Les séjours de dignitaires d'ordres militaires de la Couronne d'Aragón à la cour pontificale se firent aussi de plus en plus fréquents. Mais les déplacements les plus remarquables étaient sans doute ceux qu'effectuaient les commandeurs de l'Hôpital à la Maîtrise de Rhodes. Le XVe siècle fut, après une tradition de domination française une époque de prédominance catalane à Rhodes[17]. Deux Maîtres catalans, Fr. Antoni Fluvia de 1421 à 1437 et Fr. Pere Ramon Sacosta de 1461 à 1467 y exercèrent leur magistère. Depuis le chapitre de Rhodes de 1370, les Prieurés extérieurs étaient beaucoup plus associés à l'exercice du pouvoir central. Au début du XVe siècle, huit Hospitaliers de la langue d'Espagne devaient résider en permanence auprès du Grand Maître et la dignité de Drapier était réservée aux espagnols. Cette étroite associ'ation au pouvoir entraînant des déplacements multiples et détournait donc une partie importante du temps et des activités des frères catalans qui retrouvaient d'ailleurs à Rhodes l'influence de leur région, qu'il s'agisse des monuments ou de la vie économique. Un bon exemple de cette itinérance est fourni par l'Hospitalier Fr. Johan de Vilagut, qui, après avoir été commandeur de Granyena et de Selma, devint *Castellán de Amposta* de 1433 à 1444. Il participa auparavant, à la tête d'une galère, à la première expédition d'Alphonse V en Italie en 1421. En 1436, aux *Cortes* de Barcelone, il prit la tête de la fraction dissidente du bras ecclésiastique qui s'opposa à la "*Constitución de Paz y Tregua*" de 1435. Devenu également

---

[17] L. Nicolau d'Olwer, *L'expansió de Catalunya en la mediterrania oriental*, Barcelone, 1926, p. 206; Anthony Lutrell, "Aragoneses y Catalanes en Rodas 1350-1430", *VII Congreso de historia de la Corona de Aragón*, Barcelone, 1962, p. 389.

Lieutenant général du grand Maître de l'ordre, il fonda à Rhodes un hôpital et lui assura le rentes nécessaires à son fonctionnement. Lors de la menace du siège de l'île par le Sultan d'Egypte, il fut chargé d'emprunter des fonds en Catalogne et de les convoyer jusqu'à Rhodes. Il mourut en 1444 au cours de son voyage de retour en faisant naufrage à Malte.

Les raisons de ces fréquents déplacements dans les royaumes de la Couronne ou de part et d'autre de la Méditerranée n'étaient pas toujours aussi nobles et ne concernaient pas que les plus hauts dignitaires.

Il s'agissait surtout de commandeurs, donc de frères laïcs, plutôt que de frères religieux des couvents et prieurés, bien que certains de ces derniers se rendissent parfois à Rome.

Il y eut d'ailleurs des réactions et des efforts pour rétablir les conditions d'une vie collective plus conforme à la tradition originelle des ordres. Ainsi, les *definiciones* de Montesa de 1468, formulées lors d'une visite de l'abbé de Morimond, exhortèrent les commandeurs et les prieurs à résider dans les commanderies et les prieurés sous peine d'excommunication. Le Maître de Rhodes obtint du Pape en 1437 que les Hospitaliers qui quittaient leur résidence pour demeurer à sa cour soient chassés de Rome, et, de même, Sixte IV interdit en 1472 à tout Hospitalier de résider à la cour des princes pour les courtiser et en attendre des faveurs. Mais le mouvement était trop fort pour être totalement maîtrisé et l'on s'efforça plutôt d'aménager des règles de temps de résidence minimale et de prévoir le remplacement d'un commandeur qui s'absentait par un chevalier envoyé par le Maître, ou par un commandeur voisin[18]. Dans le Prieuré de Catalogne, les absences étaient en principe soumises à l'autorisation du Prieur et les déplacements organisés et contrôlés par ce dernier.

Progressive prise en mains des ordres par la royauté dans la Couronne d'Aragón

Il a été souligné comment les structures des ordres et le principe d'autorité des Maîtres ou des grands dignitaires sur les membres de leurs ordres ne furent pas remis en cause au cours du XVe siècle. En dehors du court schisme de Montesa, lors de la désignation d'un successeur au Maître Berenguer March en 1409, les ordres militaires donnèrent l'image dans la Couronne d'Aragón, d'une grande cohésion, à coté des nombreux déchirements internes que connurent à la même époque les ordres castillans.

---

[18] Joan Cavaller, *op. cit*. Un accord conclu en 1464, entre Luis Despuig, Maître de Montesa e Pere de Vilafranca, Grand Commandeur de Peñíscola prévoit les modalités de remplacement de ce dernier pendant sont absence.

Cependant on peut remarquer, surtout à partir de la seconde moitié du siècle une évolution vers une autre nature de relations, plus dépendantes, vis à vis de la royauté.

A partir de 1450, la participation des ordres aux *Cortes* et leur présence aux *Diputaciones* semblent se faire moins fréquentes et moins notables. Le recours à des représentants de moindre importance ou à des procureurs devient la règle. Après la disparition des grandes figures qui avaient participé au processus de Caspe, leurs successeurs apparaissent comme plus intéressés à s'intégrer dans le cercle des familiers du roi, ou, dans le cas des Hospitaliers, à celui du grand Maître de Rhodes.

Dans cette évolution, les entreprises italiennes d'Alphonse V jouèrent un rôle important. Si, au cours des règnes antérieurs, les ordres avaient apporté leur concours à des campagnes en Méditerranée, particulièrement en Sardaigne, jamais il ne s'était agi de périodes aussi longues, sous le commandement personnel et continuel du roi, leur seigneur naturel. Il serait fastidieux de citer tous les exemples des rôles joués par des membres de Montesa et de l' Hôpital dans les campagnes d'Italie[19]. Il s'agit tour à tour d'actions militaires navales (Romeo de Corbera, comme amiral de la flotte remporta sur les Génois l'éclatante victoire de la Foz Pisana; sept commandeurs Hospitaliers ou de Montesa apparaissent comme capitaines de galères au cours des différentes expéditions et une quinzaine de membres des ordres figurent parmi les prisonniers de Ponza) ou de combats terrestres (Luis Despuig, alors "clavaire" de Montesa, remporte la victoire de Bicari). Plusieurs membres des ordres furent également chargés d'importantes missions diplomatiques auprès de la papauté, de la république de Venise ou des princes italiens.

Il convient de remarquer que, si la défense, aux cotés du roi, des intérêts de la couronne contre des ennemis héréditaires, génois ou angevins, fût sans doute apparu comme un motif suffisant pour justifier l'intervention des ordres, Alphonse V, dans sa politique méditerranéenne, sut également faire appel à l'esprit de croisade, par exemple en commençant sa deuxième expédition d'Italie par une déclaration de guerre au roi de Tunis et une incursion à Djerba, suivie d'autres razzias sur les côtes de la Tripolitaine[20].

Plus encore, il mena une politique hostile au Sultan d'Egypte et aux Ottomans en Méditerranée orientale et apparut ainsi, surtout après la conquête de Naples et la chute de Constantinople, comme le protecteur naturel des Hospitaliers de Rhodes. Il fit, d'ailleurs appel à plusieurs

---

[21] Nombreuses indications dans Zurita, *op. cit.*, notamment, t. V, pp. 525 et 549 et dans *Dietari del capella d'Alfons V el Magnanim*. Edición e índices de María Desemparados Cabanes Pecourt, Zaragoza, 1991, pp. 121, 122, 123.

[20] Zurita, *op. cit.*, tome VI, p. 17.

commandeurs catalans de l'ordre pour des missions diplomatiques dans ce secteur[21]. Ainsi, les membres des ordres pouvaient-ils sans doute, en combattant aux cotés du roi ou en l'assistant dans des actions diplomatiques, se prévaloir de leur mission traditionnelle de défenseurs de la chrétienté.

Mais en fait, leur présence prolongée auprès du souverain devait ouvrir la voie à une forme de clientélisme des commandeurs vis à vis de la monarchie. Une telle hypothèse est illustrée par l'exemple de Luis Despuig, tour à tour commandeur, "clavaire" puis, à partir de 1455, Maître de Montesa, qui devint très vite un familier d'Alphonse V puis de Jean II. Eloigné pendant de très longues années des territoires de l'ordre, il exerça, au service et aux cotés de ses souverains, toutes sortes de fonctions: politiques, militaires et diplomatiques avec une constance et une fidélité totales. Il apparut comme un recours de la royauté pendant la guerre civile catalane, engagea les chevaliers de Montesa dans les combats[22] et fut qualifié "d'ennemi de la chose publique" par les rebelles catalans. La crise catalane amena également Jean II à une crise ouverte avec le grand Maître de l'ordre, Père Ramón Sacosta. Malgré l'opposition de ce dernier, il désigna de sa propre autorité comme *Castellán de Amposta* le commandeur de Monzón, Bernat Hug de Rocaberti, qui lui était fidèle et devint aux cotés de Luis Despuig un des principaux généraux des forces loyalistes[23].

Dans ce contexte dramatique, le contrôle des chateaux et des populations relevant des ordres militaires devint pour la monarchie un enjeu de toute première importance. En présence d'une plus forte expression de l'autorité royale, les mentalités étaient prêtes à accepter, au sein des ordres, que les dignitaires fussent dorénavant des hommes de confiance et des familiers du roi qui put désormais, sans partage, décider de leur désignation.

Il est clair que cette évolution éloignait les ordres de leur tradition d'autonomie, ouvrait des brèches dans la cohésion de la vie collective et préparait leur transformation en institutions honorifiques totalement prises en mains par la monarchie.

Y eut-il reconnaissance de nouvelles valeurs dans l'idéologie des ordres?

Le cadre de vie des ordres devenant moins contraignant et leurs activités

---

[21] Se reporter à L. Nicolau d'Olwer, *op. cit.* et à Constantin Marinesco, "Alphonse V, Roi d'Aragón et de Naples, et l'Albanie de Scanderberg", *Mélanges de l'école roumaine de France*, V, 1933, pp. 1-35.

[22] CODOIN ACA TXXXI, p. 18: Lettre de la généralité catalane aux "*jurats*" et "*prohomens*" de la "*vila de San Mateu*".

[23] Zurita, *op. cit.*, vol. VII, p. 539.

extérieures plus nombreuses, de nouvelles valeurs empruntées à d'autres univers étaient elles susceptibles de modifier l'idéologie traditionnelle, voire de se substituer à elle? On peut se poser une telle question face au renouveau de l'esprit chevaleresque et au développement des arts et des lettres.

Renouveau de l'esprit chevaleresque

Le nouvel esprit chevaleresque du XVe siècle revêt d'abord des aspects éminemment profanes en se manifestant par une série d'exercices physiques: défis, tournois, faits d'armes qui sont autant de prouesses, soit collectives comme le très célèbre "*Passo Honroso de Suero de Quiñones*" en 1434 ou le "*Passo de la Fuerte Ventura*" organisé à Valladolid en 1428 par Henri d'Aragón, frère d'Alphonse V et Maître de Santiago, soit individuelles comme le défi lancé en Catalogne par le chevalier errant Francis Desvalls à Joan de Boxadors pour être combattu à Ceuta un an plus tard.

Les campagnes italiennes d'Alphonse V sont autant d'occasions réelles de manifester sa valeur militaire, et, lorsqu'il ne s'agit pas de vraie guerre, les tournois et les défis se succèdent dans l'entourage royal. La fougue, la gaîté et la joie de se surpasser expriment la force de l'homme et font peu de cas des valeurs de la religion. La littérature accompagna ce mouvement en relançant les thèmes arthuriens avec la "Tragedie de Lancelot" de Mossen Gras, personnage important à la cour napolitaine d'Alphonse V, ou en fixant le personnage du chevalier errant, pris dans le tourbillon des conflits méditerranéens, comme le fit le valencien Joan Martorell avec *Tirant lo Blanch* écrit entre 1460 et 1468.

Quelle place trouvent dans ce mouvement les membres des ordres militaires? Tout d'abord, leur présence auprès des chevaliers laïcs dans les campagnes d'Italie et, pour certains d'entre eux à la cour d'Alphonse V, les a vraisemblablement amenés à partager la même sensibilité. Ils évitèrent toutefois d'être les protagonistes des tournois et des défis, car leur statut de religieux s'y opposait. Il pouvaient néanmoins accepter d'en être les arbitres, comme l'Hospitalier Juan de Heredia, devant qui se déroule en 1424 à Regio le défi que se sont lancés Guillem Ramón de Montcada et Galcerán de Santa Pau, ou les spectateurs comme Gilbert de Loscos, commandeur de Majorque, qui assiste à Naples au défi de Salvador Sureda et Francisco Vallseca. Mais le grand Commandeur de Montalbán, Gonzalo de Hijar, dans les années 1450 refusa un défi lancé à son encontre par Joan Martorell, l'auteur de *Tirant lo Blanch*, alléguant que "*la seva religio no li permet d'acceptar lletras de batalla*". Le seul cas à notre connaissance d'un membre d'un ordre qui se conduise en chevalier errant est Fr. Carlos de

Torellas, Hospitalier qui accompagne son frère Juan de Torellas, comte d'Ischia, dans son opposition à Ferrante, fils illégitime et successeur d'Alphonse V au trône de Naples. S'étant emparé du Castillo del Uovo, où reposait Alphonse V, les deux frères enlevèrent sa dépouille mortelle dans l'intention de la ramener au monastère de Poblet ou le souverain souhaitait être inhumé[24].

Si les membres des ordres ne pouvaient faire entièrement leurs les aspects profanes du renouveau chevaleresque, ils ne pouvaient par contre que l'approuver lorsqu'il se tournait vers Constantinople et Jérusalem. Comme l'écrit Luis Suárez Fernández à propos de *Tirant lo Blanch*: "Ce fut une réalité historique que la nostalgie pour la reconquête de Constantinople, désirée de tous les chevaliers de l'époque"[25]. Le siège de Rhodes de 1444 fut une source d'inspiration littéraire avec le poème "*El Romans de l'armada del Soldan contra Rodes*" de Francesc Ferrer et avec *Tirant lo Blanch* lui-même qui consacre une partie de son récit à cet événement. Les apparences et les faits connus montrent donc, comme dans d'autres domaines une attitude qui combine l'adhésion des ordres et leur retenue, face au renouveau chevaleresque.

Les ordres militaires et la culture

Comme le formule Anthony Lutrell, "les ordres militaires attirèrent rarement les esprits tournés vers l'intellect"[26] et, à l'exception du grand lettré que fut Juan Fernández de Heredia, ils firent, tout au long de leur histoire dans la Couronne d'Aragón, piètre figure par rapport aux bénédictins et aux ordres mendiants.

Il faut constater que leurs manifestations dans le domaine culturel ne furent que très fragmentaires et vinrent surtout souligner leur religiosité. La destruction du château de Montesa par un tremblement de terre ne permet pas d'apprécier l'effort artistique qui y fut, semble t-il, déployé par les trois principaux Maîtres du XVe siècle.

Chacun fit construire une chapelle dans l'église, qui contenait trois retables de cette époque de grande qualité dont deux sont actuellement conservés au musée du Prado. Le plus remarquable, "La vierge du chevalier de Montesa" est attribué à un maître de la peinture valencienne, Rodrigo

---

[24] Zurita, *op. cit.*, vol. VII, p. 456.

[25] Luis Suárez Fernández, "Los Trastámara y los reyes católicos" dans *Historia de España*, Madrid, Gredos, 1985, t. VII, p. 162.

[26] Anthony Lutrell, *The Hospitallers of Rhodes and their Mediterranean world*, Londres, Variorum, 1991, p. 97.

de Osona, bien que certains y voient l'oeuvre de l'italien Paolo de Santa Leocadia. Ximo Company Climent déclare[27]: "l'ordre de Montesa agit comme un véritable promoteur de la culture et de la production artistique dans l'ancien royaume de Valence", en développant une intense activité constructrice de Cervera à Montesa et en lançant des commandes picturales et de sculpture. San Mateo fut d'ailleurs à cette époque le centre d'une école picturale renommée, avec en particulier les peintres Valentin Montoliu et Rodrigo de Osona. Cette impulsion de Montesa dans le domaine artistique concerna exclusivement l'art religieux et demeura donc fidèle à la vocation de l'ordre.

Dans le domaine littéraire, peu de manifestations nous sont connues. En 1474, Luis Despuig, Maître de Montesa et Vice roi de Valence lança un concours sur le thème de la dévotion mariale et fit publier le premier livre imprimé dans le royaume: "*Obres e trobes en laors de la Verge Maria*". Deux Hospitaliers contribuèrent, par ailleurs à la littérature profane. Un mystérieux Fr. Francesc Oliver, probablement commandeur de Torres de Segre, traduisit en vers catalans "La belle dame sans merci" d'Alain Chartier, mais, surtout, Bernat Hug de Rocaberti, *Castellán de Amposta* et fidèle soutien de Jean II dans la guerre civile, fut un poète catalan important dont deux oeuvres ont été conservées. "*La Strampa*", écrite entre 1445 et 1460 est un poème sur les trois ages de l'homme, alors que la "*Gloria d'amor*", poème de 1544 vers écrit en 1464 reflète l'influence de Dante, décrivant un "*infern d'enamorats*", genre cultivé par les poètes français, castillans et portugais du XVe siècle. Son pessimisme et ses références à des personnages de l'époque, notamment Federico de Luna, en font une oeuvre de réflexion sur son temps et sur le destin de l'homme.

Il semble bien qu'au XVe siècle le mouvement des commandeurs vers les villes, le développement de leur itinérance, l'évolution vers une plus grande dépendance vis à vis de la monarchie, et une certaine sensibilité à des valeurs nouvelles aient amené les modes de vie et les mentalités dans les ordres militaires à se rapprocher de ceux de la société laïque, mais néanmoins sans volonté de remise en cause de l'idéologie et des principes d'organisation originels. Les commandeurs demeuraient des religieux.

Hypothèses sur l'évolution des mentalités au cours du XVe siècle

Seul le recours à de très nombreux recoupements, dans le cadre d'une recherche minutieuse, permettra de mesurer la réalité, la profondeur, le

---

[27] Ximo Company Climent, "La orden de Nuestra Señora de Montesa y la pintura valenciana. Siglos XV y XVI", *El arte y las órdenes militares*, Cáceres, 1985, p. 47

rythme et les étapes de ces transformations, mais quelques hypothèses et quelques interprétations peuvent être avancées.

Aspect social: rôle moteur des membres des lignages de *"Milites"*

Il semble bien que les lignages de "*milites*", de plus en plus nombreux au XVe siècle, enrichis d'apports citadins, fournirent aux ordres les plus gros contingents de chevaliers et de commandeurs, généralement des cadets de famille. Une première analyse[28] réalisée sur un groupe de 250 membres d'ordres militaires dans la Couronne d'Aragón au XVe siècle et dont le statut (frères laïcs ou frères religieux) a pu être identifié fait apparaître que 70% des 220 laïcs étaient d'origine noble, dont 13% de "*nobiles*" et 57% de "*milites*" (l'origine des autres 30% n'ayant pu être identifiée). Pour les religieux, sur un échantillon limité à 30 individus, seuls 20% sont identifiés comme d'origine noble,en leur totalité des "*milites*".

Les effectifs de cette moyenne et petite noblesse virent au XVe siècle leur composition devenir plus complexe, d'origine rurale dans la majorité des cas, mais enrichie d'apports de plus en plus fréquents de membres du patriciat urbain.

Si ces lignages de "*milites*" présentaient de grands contrastes de prospérité et de pauvreté, leurs membres étaient unis par une certaine idée d'eux mêmes, la reconnaissance de leurs privilèges et un sens de la solidarité familiale. Alors que les aînés recueillaient le majorat familial, l'accès aux ordres militaires pouvait apporter aux cadets la sécurité, accompagnée d'une certaine aisance, et,aux plus ambitieux d'entre eux, des occasions de promotion et de notoriété dans la vie publique et militaire. Certaines familles semblent avoir, plus que d'autres, nourri les effectifs des deux ordres les plus importants, l'Hôpital et Montesa, puisque pour le premier, 16 lignages sur 102 figurent dans l'échantillon avec plusieurs membres et 25 sur 105 pour le second. Certaines manifestations de népotisme apparaissent notamment autour des Maîtres de Montesa, Romeo de Corbera et Luis Despuig. Il est également significatif que, dans les expéditions d'Italie, les relations de famille soient fréquentes entre membres des ordres et chevaliers de la noblesse laïque. De tels liens contribuérent, sans aucun doute à renforcer le clientélisme des lignages autour du roi et à développer le nouvel esprit chevaleresque que nous avons évoqué.

Au cours du XVe siècle, on voit d'ailleurs se préciser de plus en plus formellement l'exigence d'origine noble pour l'admission dans les ordres

---

[28] Pierre Bonneaud, *op. cit.* (non publié), pp. 75 à 77.

qui se substitua progressivement à l'impératif général de légitimité de naissance (sauf dispense du Pape ou cas de descendance royale). Les *definiciones* de Calatrava de 1468 et celles de Montesa de la même année introduisirent l'interdiction d'admettre dans ces ordres toute personne dont l'origine chrétienne ne fût pas prouvée.

C'est à la même époque que l'on vit simultanément se renforcer l'exigence d'austérité dans les couvents des ordres et s'assouplir pour les frères laïcs les contraintes vestimentaires et alimentaires. Ainsi se préparait la société dualiste qui allait être marquée, au XVIe siècle par l'opposition reconnue entre des frères religieux demeurant fidèles à leurs voeux et des chevaliers d'ordres militaires,laïcs, déliés de l'essentiel de leurs obligations religieuses et menant une vie de caractère purement civil.

La tendance, certaine à la laïcisation des ordres vers la fin du XVe siècle ne se fit point, cependant, sans la résistance d'une tradition préstigieuse, ni sans le maintien pendant une longue période d'une réelle autonomie.

Aspects politiques et chronologiques

Sans aucun doute les Trastamare de la Couronne d'Aragón surent amener à leur terrain la majorité des dignitaires et des commandeurs des ordres militaires, et gagner l'appui, en particulier, de ces cadets de la moyenne et petite noblesse.

Il était important pour eux de mettre à profit les ambitions et les capacités militaires des membres de ordres, tant sur mer que sur terre, mais plus encore peut-être, alors que le "*Pactismo*" provoquait des tensions et des conflits qui conduisirent à la grande crise catalane de 1462, de pouvoir bénéficier des qualités de négociateurs d'hommes appartenant à l'établissement religieux, face à la turbulence des oligarchies, aux *Cortès* et *Diputaciones*.

Il reste à étudier avec précision les attitudes des ordres dans les enjeux politiques de la Couronne d'Aragón et le rôle joué éventuellement dans ce domaine par la solidarité des lignages, mais il est certain que dans les affaires intérieures des royaumes les ordres militaires, à la différence de la noblesse laïque, du patriciat urbain et du clergé séculier n'étaient pas directement impliqués dans les deux grands moteurs de la crise de fin de siècle, le problème des "*remensa*" et les crises urbaines catalanes. Dans le premier cas l'implantation des commanderies se situait très majoritairement en dehors de la zone des "*remensa*" et le Prieuré de Catalogne gardait un caractère rural, la commanderie Hospitalière de Barcelone étant d'importance très secondaire.

Cependant il importe d'apprécier les différences de comportement de

chacun des ordres, dans cette évolution, vers une plus grande dépendance vis à vis de la nouvelle dynastie et vers une laïcisation. Alors que l'ordre de Montesa, création de la royauté, apparut assez vite comme un des bras armés de la monarchie et fit preuve à son égard d'une fidélité sans faille, les relations des souverains et de l'Hôpital furent beaucoup plus complexes car l'ordre de Rhodes constituait une puissance internationale et demeurait plus profondément marqué par l'influence pontificale.

Les différences de comportement apparaissent également en fonction du déroulement chronologique de l'époque. Comme nous l'avons déjà mentionné, la première partie du siècle fut marquée par la notoriété et l'influence de grands dignitaires dans les instances du "*Pactismo*" alors qu'à partir de 1450, et surtout sous les règnes de Jean II et de Ferdinand II, le clientélisme des membres des ordres vis à vis de la dynastie s'imposa. Il est intéressant de ce point de vue de mettre en parallèle, pour souligner une telle évolution, les personnalités et le rôle des deux Grands Maîtres de Montesa au XVe siècle, Romeo de Corbera de 1410 à 1445, grand notable de la Couronne, et Luis Despuig de 1455 à 1484, grand serviteur du Roi.

Tout au long de la période qui vient d'être évoquée, les ordres militaires dans la Couronne d'Aragôn n'apparaissent pas comme des institutions sur le déclin, conduites par une évolution naturelle et inéluctable à se transformer en des confréries nobiliaires, sous la dépendance de la monarchie. Sans doute, connurent-ils, au cours du XVe siècle d'importantes transformations dans leurs modes de vie, et furent-ils réceptifs à de nouvelles formes de mentalité qui vinrent s'agréger à leurs systèmes traditionnels de valeurs et parfois les contredire. Mais il faut peut-être voir, dans cette évolution, la conséquence directe de leur intense participation à la vie publique, à l'intérieur comme à l'extérieur des royaumes, ainsi que de leur ambition, leur dynamisme et leur solidité.

Si la royauté réussit, dans la deuxième moitié du siècle, à les placer sous son étroit contrôle, ce fut plus le fruit d'un ralliement des ordres que d'une série de coups de force. Leurs comportements continuaient à s'inspirer d'un certain modèle idéologique, fidèle aux origines de leurs institutions, tout en intégrant des éléments de modernité. Le support social qui permit une telle situation, en apportant son dynamisme, fut sans doute la catégorie des "*milites*", alors en plein renouvellement.

Voici quelques hypothèses de travail qui définissent en même temps d'intéressants axes de recherche pour l'époque considérée: l'étude de la résistance de la tradition dans les mentalités et les modes de vie, les éléments nouveaux apportés par l'époque dans ces mêmes domaines, l'analyse du rôle joué par les ordres dans la vie publique, et une enquête prosopographique sur les origines et l'identité des membres des ordres au XVe siècle.

Une telle recherche doit s'appuyer sur les fonds d'archives de Madrid,

Barcelone, Valence et Saragosse et certainement aussi sur ceux de l'ordre de Malte et du Vatican. Les sources inédites doivent sans aucun doute abonder, la difficulté provenant du fait qu'elles n'abordent pas normalement le genre de problématique propre à l'étude des mentalités et des modes de vie.

La recherche en sera rendue difficile et parfois aléatoire, mais elle devra permettre de mieux comprendre l'énorme mutation de société et d'esprit qui se produisit au cours de XVe siècle dans la Couronne d'Aragón, à travers l'étude de cette curieuse institution, les ordres militaires.

LA VIOLENCIA EN LA EDAD MEDIA. REFLEXIONES DESDE LA PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES[1]

PETER DINZELBACHER
(Universidad de Salzburgo — Austria)

Al exponer, en las páginas que siguen, algunas reflexiones sobre los temas que deberían incluirse en una investigación acerca de la violencia en la Edad Media, somos conscientes de la provisoriedad de este ensayo. Nos parece importante establecer las diferentes áreas en las que se ejercía la violencia —en la familia, en la vida pública y religiosa, etc.— como así también bosquejar una historia de la violencia en el período medieval. ¿Con qué sentido utilizamos las palabras "historia de la violencia"? Por un lado, empleamos este término en relación con la historia de los métodos concretos de ejercicio de la violencia; por otro, para referirnos a la historia de la predisposición por el empleo de la violencia y, en tercer lugar, para señalar la historia de la aceptación de la violencia por parte de la sociedad. Por lo demás, corresponde a la esfera de la historia de la civilización la diferenciación entre el dolor y la muerte infligidos directamente, cara a cara, y los ocasionados por medios mecánicos. Asimismo, se registran variaciones en la predisposición al uso de la violencia en las diferentes esferas de la vida. Pero sobre todo, en el transcurso de la historia, se observan cambios en la

---

[1] Con el objeto de no recargar excesivamente las notas, sólo excepcionalmente se cita la bibliografía referida a los temas individuales abordados (*Munt*, ascesis, flagelantes, penas corporales. tortura, *bellum iustum*, etc.). Estos podrán encontrarse en el *Lexikon des Mittelalters*, Munich, 1977, como así también, con una perspectiva más moderna, en P. Dinzelbacher (ed.), *Sachwörterbuch der Mediävistik*, Stuttgart, 1992, 941 pp. Se dan por conocidas obras de uso generalizado que tocan nuestros temas, como por ejemplo las de J. Huizinga, M. Bloch, J. Verbruggen, Ph. Contamine, etc. No he tenido oportunidad de consultar Christiane Raynaud, *La violence au Moyen Age*, París, 1992 ni *La violence au Moyen Age (Sénéfiance)*, Aix-en-Provence, 1994.

Temas Medievales, N° 5, Buenos Aires, 1995

actitud ante la violencia de acuerdo con esas diferentes esferas de la vida y ante la violencia en sí misma*.

En primer lugar, se impone aclarar el significado dado en este ensayo a la palabra violencia en este ensayo. Violencia es el empleo de la fuerza física contra cuerpos humanos, con el objeto de infligirles dolor o de destruirlos. No se analizará aquí el uso de la violencia por medio de presión psicológica, también habitual en la Edad Media, como tampoco la violencia contra objetos o animales. La primera se manifestó en la amenaza permanente del infierno en la educación cristiana[2] y en la imposición de penas infamantes que aniquilaban el honor. La segunda, en la habitual destrucción de la base económica del adversario durante las guerras y en el maltrato de los animales como diversión pública[3]. Tampoco nos ocuparemos de la violencia estructural o indirecta que, como consecuencia de la organización jurídica o de la leyes, puede provocar desigualdades en el sistema social, según se comprueba en el estudio de la esclavitud como relación violenta en sí. Por otro lado, no nos parece que la violencia ejercida en el marco de acciones consideradas criminales constituye un campo de investigación tan fértil como las formas de violencia que una sociedad consideraba apropiadas para combatir a los delincuentes auténticos o supuestos.

Si se toma como punto de partida el hecho de que la historia de las mentalidades no sólo registra fenómenos de larga duración sino que, por otra parte, es su obligación investigar y aclarar también aquellos aspectos del pasado cuyo significado se nos oculta[4], el tema que analizaremos aquí adquiere una relevancia particular en vista de la modificación radical de la actitud ante la violencia operada durante la segunda mitad del siglo XX. En la actualidad, se ha generalizado el rechazo sistemático de la violencia en todas las esferas de la vida. Pero no hay que olvidar que esta pacificación creciente es consecuencia de un desplazamiento del derecho a ejercer la violencia, que correspondía a todos aquellos que eran capaces de llevar armas, a la concentración de la violencia en manos de determinados grupos. Mientras en la temprana Edad Media, por lo común, se reconocía la facultad que tenía cada hombre libre de defender sus derechos por medio de las armas y su obligación de vengar violentamente las ofensas, se pasó

---

* (N. del T.): El criterio cronológico observado en este artículo es el usual entre los historiadores germánicos y ha sido considerado de la siguiente manera: temprana Edad Media (ca. 450-1000), alta Edad Media (ca. 1000-1300), baja Edad Media (ca. 1300-1500).

[2] H. Vorgrimler, *Historia del Infierno*, Munich, 1993.

[3] Ejemplos en E. Cohen, *The Crossroads of Justice, Law and Culture in Late Medieval France*, Leiden, 1993, pp. 106 y ss.

[4] P. Dinzelbacher (ed.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart, 1993, Prólogo e introducción.

paulatinamente a la monopolización de la violencia por parte de las instituciones centrales del poder —como los reyes— y, a nivel local, de los poderosos —como, por ejemplo, los integrantes del gobierno urbano—. Testimonios de esta evolución son la prohibición de portar armas en presencia del rey y la limitación de la longitud de las mismas en el interior de la circunscripción jurídica de la ciudad.

El ciudadano contemporáneo desarmado y convertido *nolens volens* en pacifista, cuyo ideal es la paz generalizada y la renuncia a la violencia por principio, se encuentra al final de ese recorrido, aunque no aún en todas partes. Canaliza, al menos parcialmente, su necesidad a menudo inconsciente de ejercer agresión física en competencias deportivas o la sublima en el mundo de la fantasía y, ocasionalmente, también a través de la producción intelectual. La medida en que dicha necesidad se encuentra latente se manifiesta en la frecuencia con que a diario se registran acciones criminales que infringen los límites fijadós por las leyes para el ejercicio de la violencia. Se observa, asimismo, en la popularidad de que gozan los deportes que implican una lucha, como el fútbol o el boxeo, y en la de las películas cinematográficas que contienen escenas violentas. Es comprensible que un tipo de conducta, congénito o adquirido, que en los tiempos pasados era considerado imprescindible para la supervivencia del *homo sapiens*, sólo puede desaparecer lentamente como consecuencia del "proceso de la civilización"[5] cuya acción, en la perspectiva de la historia de la humanidad, sólo ahora se percibe. En Europa septentrional y occidental, parece que la experiencia de las dos guerras provocó la sustancial elevación del umbral, hasta volverlo casi infranqueable, umbral a partir del cual se admite la guerra como "continuación de la política con medios diferentes"[6]. Si bien esta transformación no se operó en las mentes de nacionalistas fanáticos y de militares con inclinaciones dictatoriales, sí se produjo en el término medio de la población, cuya actitud al respecto había sido totalmente diferente hasta 1914 y, en alguna medida, hasta 1945. También en la esfera del derecho penal la violencia se redujo drásticamente. Mientras en Alemania el castigo corporal público se dejó de aplicar desde el siglo XIX, tan sólo en 1923 fue abolido definitivamente, es decir, también fue suprimido en las cárceles. En el campo de la educación de los niños, en Austria se admitía hasta 1989 cierta violencia moderada como "derecho de castigar" de los padres; hoy, es ilegal "el empleo de violencia y ocasionar sufrimiento físico o anímico"[7] y los padres que no encuentran otra alternativa que el empleo

---

[5] Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Berna, 1969.

[6] Esta famosa definición de la guerra pertenece al general prusiano Karl von Clausewitz (1780-1831).

[7] Código de derecho civil de Austria, & 146a.

de violencia —aunque esto sólo ocurra ocasionalmente y con moderación— ahora deben responder ante la justicia en una causa criminal, a diferencia de lo que sigue en vigencia en Alemania[8]. Durante la Edad Media, la postura imperante era la contraria y las instancias públicas apoyaban a los padres que tenían que vérselas con hijos desobedientes[9].

Suponemos que no es necesario destacar que, ahora como antes, se continúan aplicando castigos físicos en el seno de las familias y torturas en las cárceles policiales y esto ocurre aún en aquellos Estados que se consideran a sí mismos elitistas desde el punto de vista jurídico, social y cultural. Pero —y este es el punto más destacable— tales procedimientos se contradicen con lo que es aceptable desde una perspectiva social y jurídica. Aunque las acciones sean las mismas, son valoradas de manera diferente y las reacciones que provocan se han modificado. En cambio, durante la Edad Media la sociedad y el derecho no sólo aceptaban el empleo de formas de violencia, sino incluso las exigían y estimulaban. Semejantes cambios pertenecen a la esfera de la historia de las mentalidades.

1. La violencia cotidiana

Durante la Edad Media, la forma de violencia más frecuente era la ejercida en el interior de la familia. Desde el punto de vista jurídico, se trataba primordialmente del ejercicio concreto de la *Munt* (*dominatio*) por parte del *paterfamilias* para con su esposa, concubinas, hijos y servidumbre. En parte, pero no exclusivamente, este ejercicio pretendía poner fin a conflictos internos de intereses. También solía ocurrir, con frecuencia, que se recurría a la violencia para estabilizar las estructuras de dominación, aún cuando éstas no hubieran sido cuestionadas. Así, por ejemplo, el rey de Bohemia pretendió asegurarse la docilidad y obediencia de su hijo de cuatro años de edad, el futuro emperador Carlos IV, manteniéndolo encerrado durante meses en un sótano[10].

La mujer estaba tan sometida a su esposo como los hijos y era víctima del mismo derecho a castigar. Si aún en las familias reales las mujeres recibían el trato que se describe, alrededor del año 1200, en la *Canción de los Nibelungos* —que no utilizamos como testimonio histórico sino como prueba de lo que se juzgaba como un comportamiento normal—, no debemos

---

[8] Código de derecho civil de la República Federal Alemana, & 1631 II.

[9] Como es sabido, Pietro Bernardone se dirigió a los cónsules de Asís contra Francisco, su hijo díscolo, y ellos dieron respuesta inmediata citando al futuro santo a concurrir al tribunal de la ciudad.

[10] Ferdinand Seibt, *Karl IV*, Munich, 1978, p. 116.

hacernos ningún tipo de ilusiones con relación a las esposas que se encontraban fuera del círculo de la *élite* social, en vista de que Sigfrido, ejerciendo su derecho matrimonial a castigar, propinaba a Krimhilda golpes tales que le provocaban moretones[11]. El uso corriente de la violencia para con la esposa durante la baja Edad Media se comprueba en numerosos testimonios biográficos, como por ejemplo en la *vita* de santa Dorotea de Montau de Johannes Marienwerder[12]. También en este caso es fundamental el hecho de que semejante comportamiento de los hombres no sólo era aceptado por la sociedad como algo corriente —puesto que eran los hombres quienes moldeaban la opinión pública— sino que también era sancionado por las leyes. Así, por ejemplo, en el *Derecho de la ciudad de Ardenburgo*, del siglo XIV, quedó establecido el derecho del hombre a castigar a su esposa hasta el punto de hacerla sangrar, siempre y cuando ésta no perdiese la vida[13]. Existen numerosas disposiciones y sentencias similares, a veces no tan severas[14].

Es probable que ya ningún medievalista opine que los niños no eran amados durante la Edad Media[15]. Pero, precisamente, quien amaba a sus hijos se veía obligado por la enseñanza cristiana a usar violencia contra ellos: "Aquel que usa la férula con moderación, odia a su hijo, mientras quien lo ama, se apresura en castigarlo" (*Proverbios Salomonis* 13, 24, cfr. 22, 15; *Jesus Sirach*, 30, pp. 1 y ss.). La manera de poner en práctica estos preceptos se comprueba, por ejemplo, en la biografía de la santa anglosajona Cristina de Markyate, muerta después de 1154, cuyos padres emplearon desde los golpes hasta la magia —sin dejar de probar ningún otro medio— para imponer su voluntad a la futura santa[16]. Un testimonio contundente de que era posible jactarse públicamente de la violencia practicada contra los niños es ofrecido por el poeta noble Oswald von Wolkenstein (m. 1445), del Tirol meridional —y, en este contexto, conviene recordar que entonar una canción era una forma de publicidad—. Cuando los gritos de niños

---

[11] *Canción de los Nibelungos*, 15, 894.

[12] E. Schraut, *Dorothea von Montau*, en P. Dinzelbacher y D. Bauer (eds.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Colonia, 1988, pp. 373-394.

[13] S. Shahar, *Die Frau im Mittelalter*, Francfort, 1983, p. 97.

[14] *Ibid.*, pp. 93 y ss. De hecho, muchos derechos urbanos y tribunales intentaban limitar los actos arbitrarios de los esposos pero no hay que perder de vista el hecho de que disposiciones en el sentido de que estos castigos sólo eran válidos "...si la culpa de ella los había provocado..." eran una simple formalidad.

[15] Esta opinión, sostenida por Ariès, ha sido descartada en numerosos trabajos recientes como, por ejemplo, en Angela Giallongo, *Il bambino medievale*, Bari, 1990, pp. 268 y ss.

[16] C. H. Talbot (ed.), *The Life of Christina of Markyate*, Oxford, 1959; P. Dinzelbacher, "Christina 2", *Lexikon des Mittelalters*, tomo II, p. 9.

pequeños perturbaban la actividad musical de este poeta, él no dudaba en castigarlos siempre que podía, según lo señala él mismo en un poema:

"vil manchen zwick hab ich ji zu der heut getast
haimlich uast
das es sein stymm uerkeret...
Güt mütter hand ir nye gelesen
vor langer zeit ye lieber kind ye grösser besen..."[17].

(Con muchos pellizcos he marcado su piel, secretamente, para que cambiase la voz... Buenas madres, ¿no habéis leído siempre [que] cuanto más amados [son] los niños, tanto más grande [será] la palmatoria...?).

La violencia ejercida en la educación al margen de la familia también era algo cotidiano. Un detalle que lo demuestra de manera más que explícita es el hecho de que, en la iconografía medieval, el atributo de la Gramática siempre fue la palmatoria[18]. Antes de la difusión de los ideales humanísticos, eran excepcionales los casos en que la enseñanza no estuviera vinculada con la violencia. Es posible que, desde la perspectiva de la psicología del aprendizaje, el dolor contribuya a una mejor fijación de la información que se pretende impartir. El mismo razonamiento se aplicó en el campo hasta nuestro siglo, al impartir la enseñanza a los niños en los límites de los prados y acompañada de castigos corporales[19].

La religión cristiana no sólo aprobaba esta forma de proceder, sino que la exigía. Las citas bíblicas arriba mencionadas fueron máximas invocadas por casi todos los pedagogos medievales. San Agustín, alrededor del 400, Guibert de Nogent alrededor del año 1100 y Johannes Butzbach cerca del 1500 recuerdan con el mismo horror sus días como escolares, dominados por el miedo que provocaba a diario el empleo de la palmatoria[20].

Por supuesto que en los monasterios la violencia formaba parte de la vida cotidiana de los oblatos. Como toda otra pedagogía, la monástica fue generalmente violenta, aunque a veces tuviese aspectos más amables. Cuando los niños "se acuesten, el *magister* siempre debe estar junto a ellos con la palmatoria... Cuando alguno es más lento que el resto, de inmediato deberá ser castigado enérgicamente... También al ser despertados, la pal-

---

[17] Lied 30, cfr. Oswald v. Wolkenstein, *Die Lieder* (ed. de K. Schönmetzler), Munich, 1979, pp. 348 y ss.

[18] *Lexikon d. christl. Ikonographie*, tomo II, 1970, p. 707.

[19] *Handwörterbuch d. dt. Aberglaubens*, tomo III, 1930-31, p. 1.141.

[20] K. Arnold, *Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance*, Paderborn, 1980, pp. 79 y ss.; C. Löhmer, *Die Welt der Kinder im 15. Jahrhundert*, Weinheim, 1989, pp. 205 y ss.

matoria estará preparada para los somnolientos"[21]. Así, por ejemplo, tenemos noticias de que en San Gall hubo niños que, tratados por sus educadores benedictinos de acuerdo con estos preceptos, se suicidaron e incluso incendiaron al monasterio[22], dado que muchos no habían ingresado por voluntad propia al convento sino que habían sido "regalados" por sus padres al patrono del monasterio a la edad de seis o siete años[23]. Aún después del período carolingio seguía siendo necesario tomar partido contra "...qui iuvenes cogit verberibus ad ordines"[24], o sea, contra la ordenación sacerdotal impuesta por medio de castigos corporales. Llama la atención que el autor de las noticias referidas a San Gall, él mismo residente en el monasterio y por ende seguramente expuesto de niño a situaciones semejantes, no critique en absoluto los métodos empleados por los educadores, a diferencia de lo que cuenta San Agustín de su época. Parece evidente que, una vez adulto, le parecieron lo indicado.

Naturalmente, la violencia como elemento de dominación en el interior de la sociedad formó parte de lo cotidiano, tal como sucede hoy en día en la esfera pública de los gobiernos. Sin embargo, la diferencia entre la situación que imperó durante la Edad Media y la de nuestro siglo no es sólo de matices.

Por un lado, antes de la baja Edad Media no existieron reglas que estipularan cuánta violencia podían emplear las autoridades en ocasión de aprisionamientos o en el trato con los prisioneros, pero en cambio estaba reglamentada la aplicación de la pena después del proceso. Por otra parte, durante tales procesos era corriente que se recurriese a métodos violentos con objeto de llegar a la verdad. El juicio de Dios de la temprana y media Edad Media empleaba muchos procedimientos que provocaban quemaduras, inflamaciones o asfixia. La tortura de los esclavos, de acuerdo con las tradiciones originadas en la Antigüedad, era considerada legal en la

---

[21] Paul Th. Hoffmann, *Der mittelalterliche Mensch*, Gotha, 1922, p. 127, según *consuetudines* benedictinas.

[22] Ekkehard IV, *Casus S. Galli*, pp. 43, 67 y ss. La caída allí mencionada, sufrida por un aprendiz del monasterio, debe interpretarse como un suicidio en vista de que el niño corre a la torre cuando al copiar llega al punto que trata de la muerte de Jesús. Este caso es interpretado de la misma manera, aunque sobre la base de consideraciones diferentes, por H. Haefele, "Wolo cecidit", en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 35, 1979, pp. 17-32.

[23] M. de Jong, *Kind en klooster in de vroege middeleeuwen*, Amsterdam, 1986; P. A. Quinn, *Better than the Sons of Kings. Boys and Monks in the Early Middle Ages*, Nueva York, 1989; Eugen Paul, *Geschichte der christlichen Erziehung I: Antike und Mittelalter*, Freiburg, 1993, pp. 117-120.

[24] *Passauer Anonymus*, cit. en A. Patschowski, "Wie wird man Ketzer?", P. Dinzelbacher y D. Bauer (eds.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn, 1990, pp. 145-162, 155, A. 32.

temprana Edad Media, y, según leemos en los derechos urbanos, se generalizó a partir del siglo XIII. A esto hay que agregar que la aceptación de los procesos inquisitoriales, por parte de los derechos eclesiástico y civil, condujo a la aplicación habitual de tormentos a los sospechosos. El Papa Inocencio IV, un jurista, aprobó oficialmente estas prácticas en 1252. En el mismo contexto, también llama la atención la escasa limitación impuesta a la violencia. Es demasiado sabido que a los inquisidores prácticamente no se les fijaban límites en el uso de tormentos, pues la prohibición de aplicaciones sucesivas solía ser ignorada recurriendo a la ficción jurídica de que se trataba de una continuación[25]. Con relación a este tema, también se pone en evidencia la mentalidad corporativa de la época, pues habitualmente el clero y la nobleza quedaban eximidos de las torturas.

Es innecesario demostrar con testimonios que, en la Edad Media, el derecho civil aprobaba el empleo de la violencia que ocasionaba dolor. En este sentido, como en otros, también era decisivo el grupo social al que se pertenecía. Por ejemplo, las *Leges Barbarorum* establecían que los no libres debían sufrir castigos corporales por delitos por los que los libres tan sólo abonaban multas en dinero. Desde comienzos de la baja Edad Media, la aplicación de castigos corporales se hizo más frecuente. En efecto, los derechos urbanos contienen un elevado número de disposiciones sádicas que buscaban herir y, a menudo, mutilar al culpable.

Pero la violencia no fue sólo un instrumento para el ejercicio de la autoridad por parte de los sectores laicos, sino también de los eclesiásticos. Las penitencias impuestas por la Iglesia, a menudo, consistían en castigos corporales que debían ser infligidos personalmente o por el confesor, por medio de azotes de bastón o de flagelo[26]. Son bien conocidas las disposiciones contenidas en los penitenciales de la temprana y alta Edad Media. Un beso —tal vez inocente— dado por un clérigo a un niño, según el *Liber poenitentialis* de Roberto de Flamborough (1208/13), ya era un indicio de pederastia y se castigaba con flagelaciones públicas, escalpadura para quitar la tonsura sacramental, escupidas al rostro y seis meses de portación de esposas ceñidas de hierro[27]. Existen casos espectaculares de penitencias, como aquella en la que Enrique II Plantagenet fue azotado el 13 de julio de 1174 en Cantórbery junto a la tumba de su víctima, Thomas Becket, y otra más violenta aún, a la cual se sometió en 1218 el emperador Otón IV en vísperas de su muerte —atormentado por la excomunión lanzada contra él

---

[25] Ch. H. Lea, *Geschichte der Inquisition im Mittelalter*, Reimpresión Nördlingen 1987, tomo I, p. 477.

[26] *Lexikon des Mittelalters*, II/6, 1982, p. 1.137.

[27] Ed. de J. J. F. Fith, Toronto, 1971, p. 230.

por el Papa y por no haber realizado la Cruzada— y llevada a cabo por los sacerdotes presentes[28].

En esta esfera, seguramente, fue decisiva la influencia de la *Regla de San Benito*, que ordenaba castigos corporales como el principal instrumento para educar a los niños, o sea a los oblatos (c. 30, 3). En caso de faltas más graves, estos castigos también tenían que aplicarse a los adultos (c. 2, 28 s.-23, 5-28, 1, 3-71, 9). Además, durante toda la temprana Edad Media, rigió el principio de punición por una acción fracasada. Así, por ejemplo, quien cantaba mal recibía azotes, a menos que hubiese cumplido una inmediata penitencia pública (c. 45). Estos testimonios, procedentes del medio monástico, son particularmente importantes, no sólo por el hecho de que, al transmitirse a la mentalidad europea, se convirtieron en componentes de ésta, de influencia duradera y decisiva (de la misma manera que, por ejemplo, en la actualidad la actitud europea ante la sexualidad, aunque ya no se sustente sobre fundamentos religiosos, es una manifestación secularizada de la descalificación monástica de esta esfera de la vida). La importancia de estas influencias radica también en el hecho de que el modelo de vida monástico era considerado, no sólo a juicio de los monjes sino de la sociedad toda, la realización ejemplar del cristianismo. Estos factores otorgaron a la violencia una legitimación generalizada.

A través de dos ejemplos procedentes de la hagiografía podemos comprobar la exactitud de estas afirmaciones. Este tipo de fuente es siempre inobjetable, en vista de su tendencia a exaltar a la persona que servirá de modelo ejemplar a los creyentes. En estas *vitae* es posible comprobar claramente que la violencia, en la actualidad valorada negativamente, durante la Edad Media se aplicaba en nombre de la ortodoxia católica.

A fines del siglo XIII, el minorita Roger de Provenza solía azotar a sus hermanos de orden con tanto ardor que el propio guardián y los demás monjes se arrojaban a sus pies y le imploraban que tratase a su ocasional víctima con más conmiseración. La respuesta de Roger fue: "Aunque me lo pidiese un ángel de Dios, no lo azotaría ni una sola vez menos" y siguió castigándolo[29]. Esto último lo sabemos, por la biografía de Roger —redactada con miras a representarlo como santo— a partir de un testigo ocular, su confesor. Los propios azotados, al cabo de algún tiempo, también habrían sostenido que el dolor sufrido era propicio para la salvación de sus almas.

La santa Douceline de Digne (1214/15-1274), fundadora de una comu-

---

[28] H. M. Schaller, *Der Kaiser stirbt. Tod im Mittelalter*, (ed. de A. Borst y otros), Constanza, pp. 59-75, especialmente p. 63.

[29] *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, Bruselas, 1886, pp. 354 y ss.

nidad de beguinas en Hyère, cerca de Toulon, se preocupaba por imponer la disciplina más rigurosa y estaba siempre pronta para imponer castigos corporales, sin impedir siquiera que se azotase a los niños pequeños entregados a su comunidad hasta el punto de hacerlos sangrar. Así lo ha registrado la hermana Philippine, autora de su biografía, con términos altamente elogiosos, pues se suponía que esta forma de proceder ayudaba a concentrarse exclusivamente en el Señor[30].

Estos episodios contienen mucha información. Permiten comprobar que la violencia como instrumento de coacción era corriente en la vida monástica y contaba en principio con la aprobación de la comunidad (tanto de sus jefes como de aquellos que llevaban a cabo los castigos y, finalmente, de los espectadores y las propias víctimas). Sin embargo, existían normas que establecían hasta qué punto se podía llegar. No obstante, se excedían los límites —aunque esto se lo comprobase y produjese reacciones de lástima— el sistema ideológico justificaba tal proceder. Basta recordar que muchos abades se esforzaron por inventar nuevas torturas para los monjes que, a su juicio, merecían ser castigados sin que, aparentemente, nadie les exigiera moderación[31].

Merece ser mencionada también en el marco de la historia de las mentalidades, la posibilidad de incluir aquí la violencia del individuo contra sí mismo. Pero, en este contexto, habría que analizar si las manifestaciones de autodisciplina corporal como expresiones de ascesis religiosa —por ejemplo, la autoflagelación o el infligirse heridas a sí mismo— caben dentro del significado que, hasta el momento, se ha atribuido a la violencia. Baste señalar que la voluntad de emplear violencia física contra el propio cuerpo aumentó considerablemente en la alta Edad Media en comparación con la Antigüedad o los tiempos modernos. Los creyentes de la baja Edad Media prácticamente buscaban los sufrimientos con que castigar a su cuerpo, fuese como expiación o en imitación de la pasión de Cristo, la *imitatio Christi*[32]. También en este sentido, un tipo de devoción (cuyo origen debe buscarse en el medio monástico) acabó por convertirse en un factor decisivo de la mentalidad de todos los comprometidos con la religión. Así, por ejemplo, la autoflagelación que, a fines del siglo XI, sólo se encuentra en algunos monasterios benedictinos y que adquirió una difusión extraordinaria debido a la circulación del tratado de Pedro Damián titulado *De laude fla-*

---

[30] *La Vie de S. Douceline* (ed. R. Gout), París, 1927, pp. 86 y ss.

[31] J. Bühler, *Klosterleben im Mittelalter*, Reimpresión, Francfort, 1989, pp. 247 y ss.

[32] Muchos ejemplos en P. Dinzelbacher, *Auf der Suche nach dem Leid*, en prensa; *Id.*, *Christliche Mystik im Abendland, Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Paderborn, 1993.

gellorum. Esta llegó a ocupar un lugar prominente, sobre todo entre los laicos, con las procesiones de flagelantes de 1260 y 1348/50, para desembocar en la fundación, especialmente en Italia, de numerosas órdenes de flagelantes. Durante los siglos XIV y XV, casi no existen místicas que no hayan infligido a sus propios cuerpos dolorosísimas lastimaduras, buscando quebrantarlo a través de esas heridas provocadas y no sólo con la falta de sueño y alimentos cotidianos —prácticas comunes entre los monjes—. La mejor descripción de estas costumbres probablemente es la que se encuentra en la autobiografía del bienaventurado Enrique de Susa OP (m. 1366).

2. La violencia en circunstancias especiales

En los conflictos surgidos entre grupos, la medida y características de la violencia variaban si los adversarios pertenecían al mismo nivel social, como por ejemplo en el caso de contiendas entre caballeros, o si eran de origen social diferente, como en los levantamientos de campesinos del siglo XIV. Generalmente, la mayor brutalidad se desplegaba en las luchas entre grupos de niveles sociales diferentes, mientras los "pares" podían esperar, en alguna medida, el juego limpio, al menos a partir de la alta Edad Media. Decimos "generalmente" pues, con frecuencia, llegado el momento de llevar a la práctica las disposiciones escritas y no escritas contenidas en los códigos de conducta caballeresca, éstas no fueron acatadas[33]. Sin embargo, en algunas fuentes occidentales se encuentran indicios que sugieren que, durante la alta Edad Media, en numerosas batallas entre caballeros se procedió con moderación recíproca, en vista de las ínfimas pérdidas de vidas registradas entre los caballeros, *nota bene*. Maso opina que los frecuentes entrelazamientos por parentesco de los participantes y el temor a la venganza de la sangre fueron las principales causas de semejante conducta. Esta situación sólo se modificó cuando, tras la consolidación de los Estados centralizados, estas luchas se volvieron sangrientas[34].

En los conflictos entre comunidades más extensas, comúnmente calificados como guerra, en principio la violencia no era condenada en absoluto, salvo en contados casos[35]. Esto no quiere decir que no haya existido la idea

---

[33] Con relación a ambas situaciones hay ejemplos en Jim Bradbury, *The medieval Siege*, Woodbridge, 1992, pp. 296 y ss.

[34] B. Maso, *Zij dorstten niet naar het bloed van hun broeders. De onbloedige strijdwijze in de oorlogvoering in de 11de eeuw: Oorlog in de middeleeuwen, onder redactie van A. J. Brand (Middeleeuwse Studies en Bronnen 8)*, Hilversum, 1989, pp. 89-109.

[35] Cfr. L. Auer, *Formen des Krieges im abendländischen Mittelalter: Forschungen zur Militärgeschichte 1*, Graz, 1991, pp. 17-43 (con numerosas referencias bibliográficas).

de una situación ideal de paz[36], considerada distintiva de la realeza legítima en el marco de la teoría política de la época y cuya instauración es reclamada regularmente por los soberanos[37]. Algunos pensadores se aproximaron aún más a esta idea[38]: por ejemplo, uno de los más famosos tratados de derecho público y eclesiástico del siglo XIV se llama *Defensor pacis*[39] y otro, del siglo XV, *De pace fidei*[40].

Pero este ideal que criticaba la violencia en las guerras no contaba con la aprobación generalizada de la sociedad —menos aún en su forma contemporánea, que la reprueba por principio—. El movimiento de la paz de Dios, apoyado por la Iglesia durante los siglos XI y XII en Francia y Alemania[41], proscribía determinados delitos y creó zonas en cuyo interior la violencia quedaba prohibida durante ciertos períodos y contra personas específicas pero, a pesar de esto, admitía enfrentamientos armados en otros días siempre que éstos se llevaran a cabo entre personas que estuviesen en condición de luchar. Es decir, el movimiento representó una regulación de la agresión, pero no un intento de eliminarla.

Sin embargo, parece indudable que en dicho movimiento encontramos los gérmenes de una tendencia a renunciar a la violencia con miras a los intereses de la sociedad. En el contexto medieval, la norma que vedaba, por principio, el portar armas a los miembros de la orden de mendicantes que actuaban en el mundo —específicamente, a los minoritas— debe entenderse como una política que perseguía la salvación del alma. También el compromiso asumido por los hermanos de dicha orden de intervenir como pacificadores y mediadores[42] es una manifestación del mismo objetivo. Merecería ser investigado si este fin llegó a tener vigencia más allá de las instituciones mencionadas o si se circunscribió a ellas.

Son conocidas las profundas huellas dejadas por el espíritu guerrero en la temprana Edad Media. Aún sin que se pretenda ideologizar, es lícito

---

[36] Con relación a un campo semántico ligeramente diferente del concepto de "paz" durante la Edad Media ver Otto Brunner, *Land und Herrschaft*, Brünn, 1943, pp. 22 y ss.; K. Kroeschell, *Deutsche Rechtsgeschichte II*, Reinbeck, 1965, pp. 159 y ss.

[37] Cfr., por ej., Walter Ullmann, *A History of Political Thought. The Middle Ages*, Harmondsworth, 1965, pp. 57, 133.

[38] Cfr. K. Mayr, *Friedensbewegung: LThK IV*, 1960, pp. 369 y ss.

[39] Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, (ed. R. Scholz), Hannover, 1932/33; cfr. J. Miethke, "Marsilius 2", *Lexikon des Mittelalters VI/2*, 1992, pp. 332-334.

[40] De Nicolás de Cusa, cfr. J. Pedersen, *The Unity of Religion and Universal Peace: War and Peace in the Middle Ages*, (edición de Brian Patrick McGuire), Copenague, 1987, pp. 195-215.

[41] Cfr. Th. Head, R. Landes (eds.), *The Peace of God*, Ithaca, 1992.

[42] Cfr. con H. Roggen, "Bedeutung und Wirken der franziskanischen Tertiaren", en *800 Jahre Franz von Assisi (Ausstellungskatalog Krems)*, Viena, 1982, pp. 337-343.

hacer esta afirmación especialmente con referencia a los pueblos germanos. Sin entrar en mayores detalles, merece destacarse que entre los germanos del norte, aún paganos, prevalecía la idea de que en el más allá no había mejor actividad para los guerreros reunidos en el Valhala que el guerrear a diario unos con otros, a lo que se sumaba que los caídos de día, durante la noche, volvían a despertar a la vida[43].

A continuación, se citarán algunos ejemplos tomados de fuentes procedentes del grupo guerrero de la sociedad, que ponen en evidencia que también durante la alta y baja Edad Media, el orden de los caballeros encontró su razón de ser en una forma de vida que exigía repetidas ratificaciones de su capacidad en la lucha[44]. Para este grupo social, los enfrentamientos armados tenían un valor rotundamente positivo, pues brindaban la oportunidad, por todos reconocida, de mejorar la posición material y social de los protagonistas. Era deshonroso evitar la lucha y honroso el aceptarla. Los textos y la iconografía glorificaban la violencia en la lucha, hasta el punto de identificar la guerra con una fiesta[45]. El canonista Honoré Bonet, en su tratado *Arbre des batailles*, describía la guerra como buena y virtuosa[46] y los autores de la biografía novelada *Le Jouvencel* la elogian y la definen como "joyeuse chose"[47]. Causaba alegría tan legítima como en la actualidad las actividades deportivas.

La ratificación de la propia hombría en el combate, la valentía manifestada públicamente, con empleo simultáneo de violencia física, eran ingredientes de la ideología caballeresca y de su puesta en práctica. Son innumerables los ejemplos contenidos en las fuentes históricas, referidos a caballeros aislados o a grupos enteros que, sin acatar las estrategias programadas por sus jefes, pretendieron destacarse al preceder a los demás en el choque contra los enemigos y provocaron a menudo desastrosas derrotas al actuar de ese modo[48].

Huizinga ha señalado[49] que la actitud bélica propia de los miembros del grupo de los caballeros contenía importantes elementos lúdicos, el *agon*, que se ponía de manifiesto no sólo durante los torneos sino también en los combates a muerte. Permítasenos citar aquí, a modo de ilustración, el *locus*

---

[43] J. Aegidius, "Einherier", *Lexikon des Mittelalters III/8*, 1985, p. 1.740.

[44] Cfr. con el reciente trabajo de Franco Cardini, *Guerre di primavera. Studi sulla cavalleria e la tradizione cavalleresca*, Florencia, 1992.

[45] Franco Cardini, *Quell'antica festa crudele*, Milán, 1988.

[46] Richard Barber, *The Knight and Chivalry*, Londres, 1974, p. 202.

[47] Jan Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart, 1975, pp. 92 y ss.

[48] Barber, *Knight*, pp. 196 y ss.

[49] *Homo ludens*, Reinbek, 1956, pp. 90 y ss.

classicus contenido en el poema *Iwein*, en el alto alemán medio de Hartmann von Aue (ca. 1200). En él, el caballero Kalogreant explica a alguien ajeno al círculo cortesano el significado de la palabra "aventiure"[50]:

"nù sich wie ich gewàfent bin:
ich heize ein riter und hàn den sin
daz ich suochende rìte
einen man der mit mir strìte,
der gewàfent sì als ich.
daz prìset in, und sleht er mich:
gesige aber ich im an,
sò hàt man mich vür einen man,
und wirde werder danne ich sí"[51].

(observa, pues, como estoy armado: me llamo caballero y tengo intención de cabalgar en busca de algún hombre que quiera luchar conmigo y esté armado como yo. Y si me vence, esto le servirá de elogio. Pero si yo lo derroto, a mí me considerarán un verdadero hombre...).

A esta altura se impone plantear la pregunta, obligada en la historia de las mentalidades, si fueron diferentes las actitudes ante la violencia por parte de los miembros de uno y otro sexo. Es un hecho conocido que, en la actualidad, las mujeres emplean la violencia física en medida significativamente menor que los varones. ¿Acaso es lícito atribuir al período medieval algo semejante? Por supuesto, cabe preguntarse si las fuentes escritas medievales, cuyos autores fueron casi exclusivamente varones, no proyectaron sobre las mujeres los puntos de vista masculinos. En las contadas fuentes redactadas por mujeres, como por ejemplo las canciones de la *Trobadritz*[52], no es posible rastrear indicios de que la *cortezia*, que las damas siempre esperaban de su pareja, haya incluido la fama en el manejo de las armas. Si hemos de creer a las fuentes restantes, el adoctrinamiento que incluía la valorización especial del combate, no se limitaba exclusivamente a la sociedad masculina, a pesar de que numerosas características del grupo de los guerreros ponen de manifiesto rasgos propios de un pacto corporativo entre hombres. También las mujeres fueron receptoras de dicho ideal y lo reforzaron en su valoración del héroe en combate. En este contexto basta recordar que el solo hecho de portar uniforme constituyó, por lo menos hasta la segunda guerra mundial, un atractivo en el momento de

---

[50] Cfr. I. Kasten, V. Mertens, "Adventure", *Lex MA I/7*, 1980, pp. 1.289 y ss.

[51] Vs. 529 y ss., (ed. Th. Cramer), Berlín, 1974.

[52] Meg Bogin, *The Women Troubadours*, Nueva York, 1976, cit. por Angelika Rieger, *Trobadritz*, Tübingen, 1991.

[53] Barber, *Knight*, p. 202.

elegir pareja. Hubo torneos que se organizaron expresamente para complacer a las damas, como por ejemplo el "enfrentamiento de los treinta", en 1351, en cuyo transcurso perdieron la vida quince o dieciséis caballeros[53]. También se registran casos de enfrentamientos bélicos, planeados con toda seriedad y que no pretendían ser un entretenimiento, en los que actuó el mismo tipo de estímulo. Por ejemplo, después de la batalla de Muret, el rey Pedro I de Aragón declaró en un escrito haberla emprendido para su dama[54]. Hirzelino, testigo ocular de la batalla de Göllheim (1298), nos informa, quizás para exaltar los hechos, que muchos héroes participaron,

"den Minne und Aventiure
des tages heten dar gesant"[55].

(pues el amor y la aventura reunidos estuvieron ese día).

A nuestro criterio, también en la poesía que trata temas de ficción se acepta como hecho irrefutable que los combates producen placer a las damas. Wolfram von Eschenbach, por ejemplo, escribe:

"dà man lernet sölhen dòn,
wie sper duch schilde krachen,
wie diu wìp dar umbe lachen,
wie vriundìn vriunts unsemftekeit
semft. zwei lòn uns sint bereit,
der himel und werder wíbe gruoz..."[56].

Por otro lado, sería actuar con mentalidad ahistórica si olvidásemos, en función de nuestra forma de sentir actual que durante la Edad Media los varones necesariamente tenían que estar preparados para recurrir a la violencia en defensa propia y la de su familia, en vista de que el poder público y señorial no estaban en condiciones de garantizar la tranquilidad y seguridad de la población, salvo quizás en el interior de las ciudades. Basta recordar que la *Fehde*, o reto a luchar, constituyó durante toda la Edad Media —y, en particular, hacia su final— un arma jurídica oficialmente reconocida, a pesar de que las leyes referidas a la paz trataban de limitarla y que algunos intentos de los poderes centrales perseguían el mismo fin.

Todo esto no requiere demasiadas explicaciones, ya que en todas las

---

[54] Francis Cripps-Day, *A History of the Tournament in England and in France*, Londres, 1918, p. 4, n. 4.

[55] Reimpaar-Rede, pp. 118 y ss. (ed. por U. Müller), *Politische Lyrik des deutschen Mittelalters I*, Göttingen, 1972, p. 124.

[56] *Willehalm VII*, 299, 22 y ss., ed. K. Lachmann, D. Kartschoke, Berlín, 1968, p. 255.

sociedades, el grupo de los guerreros ha utilizado fundamentos éticos para justificar la violencia practicada, a fin de convertirla en conducta ideal. Más que la actitud positiva de los guerreros con respecto a la guerra, requiere una explicación el hecho de que, durante la Edad Media, también el grupo social que, conforme a su religión, en teoría debería haberse inclinado a favor de la propagación de un comportamiento que excluyese la violencia física —y que, de hecho, tendió a ello en virtud de sus medios de compulsión de orden espiritual— sin embargo no dejó de valorar la actividad bélica. En alguna medida, esta actitud se debió al origen noble del alto clero. Además en el interior de la Iglesia, existía una tradición que encontraba en la religión la justificación de lo que, desde siempre, había sido un ideal propio del grupo dirigente laico.

Tal como sucede con cualquier conducta, también la guerra puede fundamentarse bíblica o teológicamente. Así lo hicieron —y, para muchos cristianos, siguen haciéndolo hasta nuestros días— los pensadores de la baja Antigüedad y de la temprana Edad Media, especialmente a partir de San Agustín, diferenciándose en esto de la actitud de los primeros tiempos cristianos[57]. La interpretación hecha del antiguo "bellum iustum", como enfrentamiento entre el bien y el mal, "ha portato la civiltà cristiana..., in età feudale, a una visione positiva sotto il profilo morale della guerra condotta dai cavalieri"[58]. De acuerdo con las enseñanzas de los canonistas, desde el siglo XII en adelante, y de la teología tomista, la guerra justa es "aquella que ha declarado un soberano (*auctoritas principis*) de modo legítimo con el fin de castigar las faltas del pueblo culpable (*iusta causa*) y para restablecer la paz, la justicia y el orden"[59]. Según la interpretación del clero cortesano y de lo que la mayoría de los señores daba por sentado, en el marco ofrecido por esta definición elástica, sólo muy pocos enfrentamientos medievales dejarían de ser manifestaciones del "bellum iustum". Es una excepción, en la Edad Media tardía, el tratado *De justo bello* del teólogo Heinrich von Gorkum (1377/78-1431) que, al establecer un umbral elevado para la justificación de la guerra, representa una tendencia pacifista ajena a la realidad contemporánea[60]. Esta última se expresó a través de la concepción, más ajustada a los deseos de los soberanos de la época, contenida en

---

[57] Cfr. con T. Ortholan, "Guerre", *Dict. Th. Cath. VI/2*, 1899-1962; Maurice Keen, *Chivalry*, New Haven, 1984, pp. 44 y ss.

[58] Franco Cardini, "Guerra e Civiltà-Guerra o Civiltà", en *Il Gioco della guerra (Catalogo)*, Prato, 1984, pp. 14-29, especialmente p. 17.

[59] A. Cavanna, "Bellum iustum", *Lex Ma I/9*, 1980, pp. 1.849-1.851.

[60] H. Krop, "De leer van de rechtvaardige oorlog in de late middeleeuwen. Hendrik van Gorkums tractaat 'De justo bello'", *Oorlog in de middeleeuwen*, pp. 111-124.

la obra filosófico-política de diversos autores de fines de la Edad Media, como Philippe de Mézières, Honoré Bouvet y Gillebert de Lannoy[61].

La aceptación del uso de la violencia por parte de la Iglesia, se comprueba en el lenguaje a través de la metáfora, tan popular en los escritos espirituales, que identifica el servicio de Dios con la lucha contra el mal y la "vita christiana" con la guerra realizada en defensa del Señor[62]. La ideología de la "militia Christi" se desarrolló a partir de la antigua terminología militar, utilizada en las descripciones de batallas libradas por el pueblo de Dios, que se encuentran en el Antiguo Testamento. Empleada de manera ejemplar por San Pablo[63], se transmitió a innumerables escritos del período aquí analizado. Así, por ejemplo, la regla de San Benito, la más difundida de las reglas monásticas y, por consiguiente, la más influyente, describe los objetivos del monacato usando terminología bélica como "militare", "fortissima atque praeclara arma" (pról.), "contra diabolum... pugnare" (1, 4), "fraterna acies", "singularis pugna" (1, 5), "militiam baiulare" (2, 20), etc. Durante la alta Edad Media, estos conceptos fueron transferidos a la lucha concreta contra los infieles y sirvió para difundir la ideología de Cruzada[64].

Asimismo, merece ser mencionado aquí el tema de la *etimaquia* o lucha entre las virtudes y los pecados y el de la *psicomaquia*, o lucha de los pecados por las almas, de acuerdo con la tradición establecida por Prudencio, que se encuentra en numerosos textos y representaciones iconográficas y manifestada también en la popularidad de que disfrutaron las luchas libradas por los santos[65]. Es conocido el papel de auxiliar en las batallas desempeñado por el santo apóstol Santiago el Mayor —llamado Santiago Matamoros en la ideología de la Reconquista en España y Portugal— y, en otras regiones, por el Arcángel San Miguel, San Mauricio y San Jorge entre otros, sin olvidar a la Virgen. Era factible asegurarse, a cambio de oraciones y donativos, el concurso, incluso violento, de estos habitantes de los cielos. En especial, durante las Cruzadas las tropas cristianas solían tener visiones de ejércitos celestiales que se precipitaban a prestarles auxilio. Así, por ejemplo, antes de la victoria de Kerbogha en junio de 1098, vieron a incontables guerreros sobre cabalgaduras blancas conducidos por los santos

---

[61] C. van Leeuwen, "Denkbeelden van politieke adviseurs in de late middeleeuwen over het probleem van oorlog en vrede", *id.*, pp. 125-140.

[62] Se encuentran numerosos ejemplos de la alta Edad Media en Friedrich Heer, *Reich und Gottesreich*, Dis., Wien, 1938.

[63] Ef. 6, 10 s.; *Tim.* 2, 2, 3; *Phm.* 2; Tes. 1, 5, 8; Rom. 13, 12.

[64] Fundamental *"Militia Christi" e Crociata nei secoli XI-XIII (Miscellanea del Centro di studi medioevali 13)*, Milán, 1992.

[65] Heinrich Günter, *Psychologie der Legende*, Friburgo, 1949, p. 156, indica muchos ejemplos ordenados cronológicamente pero sin registrar las fuentes empleadas.

Jorge, Mercurio y Demetrio, que habitualmente solían ser invocados por los caballeros bizantinos[66].

Del mismo modo que la Iglesia sigue consagrando las armas hasta nuestros días, lo hizo durante la Edad Media. En especial, se han conservado fórmulas empleadas para bendecir la espada del caballero, pero también su lanza, escudo y estandarte[67] y existen oraciones en las que los guerreros imploraban a Dios por "fortitudo sine terrore" y "preliandi recta voluntas", o sea, coraje inquebrantable y voluntad indomeñable para combatir. Además, durante los siglos XI y XII, se creía que los combatientes eran conducidos a la lucha por un ángel del Señor[68].

A esto se agregan los testimonios de la frecuencia con que los miembros del clero secular, y en ocasiones también los monjes, se mostraron renuentes en acatar la regla que establecía "ecclesia abhorret a sanguine". Existen innumerables ejemplos de sacerdotes, obispos e incluso Papas que partieron en persona a la lucha[69]. El obispo Odón de Bayeux, por ejemplo, asistió armado a la decisiva batalla de Hastings en 1066[70] y uno de sus sucesores combatió en 1214 en la igualmente decisiva batalla de Bouvines[71]. Froissart elogia a un abad que se destacó como combatiente durante la defensa de Hainecourt en 1339. Una lanza arrebatada por él a un caballero enemigo fue conservada como trofeo por los monjes de su monasterio[72].

Para concluir, debemos recordar dos fenómenos históricos que, con razón, siempre fueron considerados como característicos de la Edad Media y que, en otras épocas, sólo aparecieron en forma debilitada y epigonal. En primer lugar pensamos en las Cruzadas. El afán despertado por los predicadores papales por luchar en esta empresa, parece no haber conocido límites y condujo a acciones brutales cuyos protagonistas parecerían haber estado poseídos de un sanguinario afán destructivo, como sucedió en ocasión de la tristemente célebre conquista de Jerusalén en el año 1099, que no tuvo nada que ver con los ideales de lucha caballeresca. Por otra parte, a partir del llamado, en el año 1102 por el papa Pascual II, a la cruzada contra el emperador Enrique IV, los Papas reiteradamente enviaron a la "militia

---

[66] Guibert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, 29, 5.

[67] Adolf Franz, *Die kirchliche Benediktionen im Mittelalter II*, Reimpresión Graz, 1960, pp. 289 y ss.

[68] *Ibid.*, p. 301.

[69] Cfr. E. D. Hehl, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, Stuttgart, 1980; W. Sheils (ed.), *The Church and War*, Oxford, 1983.

[70] *Wace*, *Rou* vs. 13254 ss.

[71] John Hewitt, *Ancient Armour and Weapons in Europe*, Reimpresión, Graz, 1967, I, p. 220.

[72] Froissart, *Chroniques*, (ed. S. Luce, G. Raynaud), París, 1869-99, tomo I, p. 78.

Christi" contra cristianos que habían sido declarados herejes para doblegarlos por la fuerza.

Corresponde aún recordar la conexión establecida entre caballería y monacato, surgida cuando se organizaron las órdenes de caballeros[73]. Estas fueron la expresión de una nueva concepción, netamente medieval. En un escrito para reclutamiento de templarios, San Bernardo de Claraval formuló consideraciones para sus miembros que expresan su razón de ser. Según éstas, es indistinto si el combatiente mata o es muerto en el transcurso de la lucha contra los infieles, pues en ambos casos se beneficia y alegra al Señor. En ningún caso cometería pecado, pues: "Securi ergo procedite, milites, et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite... Quam gloriosi revertuntur victores de proelio! Quam beati moriuntur martyres in proelio!... O vera sancta et tuta militia... At veri Christi milites securi praeliantur praelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum, quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur. Hinc quippe Christo, inde Christus acquiritur, qui nimirum et libenter accipit hostis mortem pro ultione..."[74]. El caballero monje es representado como un mártir que mata.

Acaso es la mejor prueba de que, durante la Edad Media, los cristianos aceptaban sin titubear que los enfrentamientos sangrientos constituían un modo de vida positivo se encuentra en estas comunidades religiosas, cuyos miembros habían prestado los tres juramentos reglamentarios para todos los monjes y que, sin embargo, estaban especializados en el combate armado como *modus vivendi*, a la vez que se consideraban a sí mismas y eran reconocidas por toda la sociedad, como centros donde el catolicismo había logrado su realización cabal.

Para terminar, intentaremos bosquejar, a lo largo de la historia de la Edad Media, cuáles fueron los períodos de acrecentamiento y de disminución de la violencia. Al respecto, nos parece posible establecer las siguientes conclusiones. Para comenzar, no debe atribuirse a dicho período el haber estado, en general, más marcado por la violencia y las guerras que otras épocas. Dichas confrontaciones conocieron demasiadas diferencias de orden temporal y espacial. Indudablemente, la temprana Edad Media, el tiempo de las invasiones bárbaras, de la formación de los nuevos reinos y de las invasiones de musulmanes, vikingos y húngaros, es un período de la

---

[73] Cfr. con el reciente trabajo de J. Sartnowsky, *Ritterorden*, en P. Dinzelbacher y J. Hogg (eds.), *Kulturgeschichte der christlichen Orden*, Stuttgart, en prensa.

[74] *De laude nov. mil.* 1-4, *S. Bernardi Opera*, (ed. J. Leclercq y otros), Roma, 1963, tomo III, pp. 215 y 217.

historia europea que se destaca por la intensidad de la actividad bélica desarrollada. Es más que conocida la imagen de una sociedad en la que imperaba la "violencia como estilo de vida"[75], según deducimos de la lectura de Gregorio de Tours y de otras fuentes contemporáneas. Por el contrario, a partir del cambio del milenio, parece haberse iniciado una etapa más pacífica en lo referido a la violencia bélica desplegada en el interior de Europa. A esta situación contribuyó seguramente, en gran medida, además de la *pax* y la *tregua Dei*, el cambio de orientación dado a la agresión como consecuencia de la expansión hacia el Levante. Sobre todo, los jóvenes caballeros (que constituían el grupo de la sociedad más inclinado a la violencia y que debían demostrar con sus hazañas merecer propiedades y fama) eran a quienes con mayor insistencia se dirigía la convocatoria a las Cruzadas[76]. Así, un número considerable de hombres con gran potencial para la violencia quedó desplazado a Palestina y a la región nororiental del Sacro Imperio Romano-Germánico.

Entre las características propias de la mentalidad de la alta Edad Media, hay que agregar una forma hasta entonces desconocida de intolerancia religiosa dirigida hacia adentro y afuera, acompañada del descubrimiento simultáneo de una nueva interioridad en la comunicación con Dios y en las relaciones entre los sexos[77]. Indudablemente, durante toda la Edad Media, el cristianismo representó para muchos una religión combativa y de naturaleza intolerante[78]. Debido a ello, fue perfectamente factible que aportase los fundamentos ideológicos para justificar guerras cuyas causas pertenecían enteramente a la esfera de lo político o lo económico, como la empresa de la Reconquista en la península ibérica y el exterminio o sometimiento de los eslavos paganos en el Este[79]. Sin embargo, parece que el deseo —surgido tan sólo durante el siglo XI y que conservó su fuerza hasta principios de los tiempos modernos— de conquistar por medios violentos los lugares donde el fundador de la religión había vivido y sufrido, parece haber descansado sobre bases esencialmente religiosas, aparte de otros factores que lo acompañaron. No sólo las "peregrinaciones armadas" contra el Islam —es

---

[75] J. P. Bodmer, *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt*, Zurich, 1957, p. 67.

[76] G. Althoff, "Nunc fiant Christi milites, qui dudum extiterunt raptores", *Saeculum*, 32, 1981, pp. 317-333.

[77] P. Dinzelbacher, "Religiosität/Mittelalter"; *Ibid.*; "Sexualität und Liebe/Mittelalter", en *Ibid.* (ed.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart, 1993, pp. 120-137, resp. 70-89; *Ibid.*, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Paderborn, 1993.

[78] E. Benz, *Beschreibung des Christentums*, Munich, 1975, pp. 158 y ss.

[79] *Vide*, por ej., H. D. Kahl, "...desmalezar la superficie de la tierra de enemigos del nombre de Cristo...", *Jahrbuch für die Geschichte Mittel-und Ostdeutschlands*, 39, 1990, pp. 133-160.

decir, las Cruzadas— son prueba del potencial para la agresión propio de la cristiandad altomedieval. También lo testimonia que simultáneamente esa agresividad se haya erigido en un modo de vida hasta entonces desconocido, representado por las órdenes de caballeros. Lo que hasta ese momento se había entendido, en sentido metafórico, como "militia Christi", que significaba la lucha por Dios como medio para lograr cada uno el dominio de sí mismo y de superar sus pecados o —ya no metafóricamente— al diablo, después pasó a interpretarse como lucha a mano armada contra los enemigos de Cristo en el cercano Oriente.

Pero a partir del cambio de milenio, los impulsos agresivos de los europeos, con la justificación consciente que les otorgaba la religión, también se canalizaron hacia el interior del continente[80]. Por un lado, fue disminuyendo progresivamente la tolerancia para con el judaísmo, la única religión no cristiana aceptada en el seno de la sociedad. Con motivo de la Cruzadas, se pronunciaron sermones contra los judíos que ocasionaron frecuentes persecuciones. Por otro lado, por la misma época aparecieron sectas heréticas que rechazaban, aunque fuese sólo parte, las enseñanzas de la Iglesia romana y, en ocasiones, procedieron violentamente contra miembros del clero. Estas son pruebas de la creciente intolerancia en el seno de la sociedad cristiana. En la temprana Edad Media, sólo se habían producido algunas desviaciones excepcionales, sin que hubiesen llegado a constituir grupos numerosos. La reacción de la Iglesia alto y tardomedieval, compartida por la mayor parte de los creyentes, fue violenta. Si los herejes se negaban a someterse o si se producía su recaída, estos "miembros del diablo"[81], eran separados por medio de la excomunión del "cuerpo de la Santa Madre Iglesia" y aniquilados físicamente. Con este fin se creó una institución eclesiástica específica, la Santa Inquisición. Las sectas —que llegaron a tener muchos seguidores— fueron exterminadas en el transcurso de cruzadas, en las que llegaron a luchar cristianos contra cristianos, como ocurrió con los cátaros en el sur de Francia (1181/1244) o con los apostólicos italianos (1307). Este tipo de manifestación, que siguió apareciendo hasta la temprana modernidad, se puso en evidencia durante las guerras husitas y en las guerras de religión.

Este mismo tipo de actitud es el que encontramos en las persecuciones

---

[80] R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, Oxford, 1987.

[81] G. G. Merlo, "'Membra Diaboli'. Demoni ed eretici medievali", *Nuova Rivista Storica*, 72, 1988, pp. 583-598.

[82] Tales semejanzas son establecidas, en especial, por Carlo Ginzburg, *Hehensabbat*, Berlín, 1990.

tardomedievales de leprosos y brujas[82], convertidos en chivos expiatorios de enfermedades y otras desgracias. Los siglos XIV y XV se caracterizaron por la intensidad creciente de prolongados enfrentamientos bélicos, como por ejemplo la Guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra, las luchas de la Hansa y las guerras entre ciudades en Alemania, la Guerra de las Dos Rosas en Inglaterra, etc. A éstas hay que agregar los reiterados levantamientos de campesinos. Parece coherente pensar que la crisis en la esfera de la agricultura, los terremotos y, sobre todo, la peste ejercieron tanta presión psicológica sobre los contemporáneos que éstos reaccionaron aumentando su predisposición hacia la violencia.

Desde otros campos de investigación puede ponerse a prueba la validez de esta aproximación al tema de la violencia. Una vía posible se abre a partir del análisis de la representación de la imagen divina: mientras el Dios de la temprana Edad Media fue representado preferentemente como guerrero victorioso, la alta Edad Media descubrió al "Dios amado", el dulce esposo de místicos y místicas. Luego, a partir del siglo XIV, se difundió la imagen de un soberano airado, a la manera del Antiguo Testamento, cuyos proyectiles —las flechas de la peste que transmiten enfermedades— aniquilaban a sus criaturas[83]. A partir de esta imagen se desprendió, como hipóstasis negativa, la personificación de la muerte[84].

Traducción Nelly Egger de Iölster

---

[83] P. Dinzelbacher, "Die tötende Gottheit. Pestbild und Todesikonographie als Ausdruck der Mentalität des späten Mittelalters und der Renaissance", *Analecta Cartusiana*, 117/2, 1986, pp. 5-138.

[84] P. Dinzelbacher, "Die Präsenz des Todes in der spätmittelalterlichen Mentalität", en *Der Tod des Mächtigen*, Actas del congreso de Salzburgo, 1993, en prensa.

DE LOS REYES QUE NO SON TAUMATURGOS: LOS FUNDAMENTOS DE LA REALEZA EN ESPAÑA*

ADELINE RUCQUOI
(CNRS - París)

Hace ya casi setenta años, Marc Bloch publicaba *Los Reyes taumaturgos*, obra que sigue gozando en Francia y fuera de Francia de una fama y un prestigio de los que testimonia el prefacio que escribió Jacques Le Goff, en 1983, para su reedición. Desde entonces, los estudios relativos a ritos, símbolos y demás "insignias" reales en la Europa medieval se han multiplicado y más aún en los últimos años merced a la renovación, al "redescubrimiento" de la llamada "historia del poder" o "historia de las formas de poder" por la que, seguramente alentados por las reflexiones de Michel Foucault, se interesaron los historiadores[1]. No hay que olvidar, por otra parte, que en 1954-1956 Percy Ernst Schramm publicaba en tres volúmenes un catálogo casi completo de los "signos del poder y simbólica del Estado" (*Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*) que, curiosamente, no fue objeto de ninguna traducción al español, al francés o al inglés, aunque siga siendo un estudio fundamental para todos los especialistas de los ritos y gestos que rodearon a los monarcas medievales. Al tiempo que Percy E. Schramm publicaba en Alemania su estudio— centrado, ante todo, en la liturgia y las representaciones propias a la función imperial y a los reyes que se referían a ella en su elaboración de ritos específicos— Ernst Kantorowicz escribía en Princeton una obra dedicada a "los dos cuerpos del rey" (*The King's Two Bodies*, 1957) en la que estudiaba el desarrollo, en

---

* Una primera versión de este artículo fue publicada en 1992 en la revista del Colegio de Michoacán (México), *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 51, 1992, pp. 55-100.

[1] Para Francia, véase en particular el estudio de Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, París, Gallimard, 1985, que da una fina cronología de la aparición de los diversos ritos, mitos y leyendas relativos a la monarquía.

Temas Medievales, N° 5, Buenos Aires, 1995

Inglaterra y luego en Francia, a finales de la Edad Media, de la teoría del doble cuerpo del rey, uno "humano" o sea mortal frente a otro "político" e inmortal —de ahí la proclamación: "¡El Rey ha muerto, viva el Rey!"—. Si pocos historiadores son actualmente capaces de leer la obra original de Percy Schramm —por no existir traducciones—, en cambio, *Los Reyes taumaturgos* de Marc Bloch y *Los dos cuerpos del rey* de Ernst Kantorowicz son las obras fundamentales de la antropología histórica del poder y de sus representaciones en la Edad Media[2].

Ninguna de estas obras, sin embargo, menciona siquiera de pasada la existencia de monarquías fuera de la trilogía Imperio-Francia-Inglaterra. El mismo Papado no ha sido objeto de ningún estudio específico, ni por Marc Bloch ni por Ernst Kantorowicz que, sin embargo, se referían constantemente a la Iglesia y a sus obispos. Fieles, aunque a veces sin saberlo, a la idea lanzada a principios de este siglo por Henri Pirenne en su libro *Mahoma y Carlomagno* —que, con siglos de distancia, reflejaba la propaganda de los clérigos del propio emperador carolingio—[3], Bloch, Schramm y Kantorowicz compartían obviamente la idea de una *translatio imperii*, de un deslizamiento geográfico del mundo político hacia el norte de Europa a partir de las conquistas musulmanas de principios del siglo VIII. El Mediterráneo, *mare nostrum* del mundo romano, se habría convertido entonces en zona fronteriza entre la Cristiandad y el Islam y, por lo tanto, en región periférica de esa Cristiandad, cuyo centro se encontraba en adelante en la región delimitada por Aquisgrán, París y luego Londres. La teoría centro-periferia elaborada por Immanuel Wallerstein, con sus consecuencias económicas de explotación de la periferia por el centro —o sea, de recesión y declive de las zonas "marginales" en provecho de un enriquecimiento progresivo del "centro"— permitió, desde los años 1970, "explicar" el auge de la Europa septentrional en los siglos XVII a XIX a partir de unos "orígenes" que había que situar, en adelante, en el siglo VIII. A lo largo del los años '80, se multiplicaron los coloquios, congresos y estudios dedicados a la "periferización" (*sic*) de la Europa medieval meridional[4].

Los estudios dedicados a las formas y representaciones del poder en Francia, Inglaterra y el Imperio se convirtieron, pues, en estudio de las únicas formas, posibles si no concebibles, del poder en la Edad Media. Comentando a Marc Bloch, Jacques Le Goff puede así pasar, sin levantar

---

[2] Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, trad. de Marcos Lara, México, Fondo de cultura económica, 1988; Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política*, Madrid, 1985.

[3] Sobre la formación de los grandes medievalistas del siglo XX, sus fuentes y sus ideologías, véase Norman F. Cantor, *Inventing the Middle Ages. The Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century*, Nueva York, William Morrow & Company, 1991.

mayores objeciones, de la descripción de los ritos elaborados por los reyes de Francia e Inglaterra para dotarse con un poder "milagroso" de curanderos a afirmaciones como "lo que hace del rey de Francia el cristianísimo rey de finales de la Edad Media, lo que le coloca por encima de los demás reyes de la Cristiandad", o "Dios, además de los santos, escoge a dos reyes de dos naciones para obrar milagros en su nombre". Lo que aquí se vislumbra — y el texto de Jacques Le Goff como el de Marc Bloch son claros a ese respecto— no es la esencia del poder real en la Europa medieval sino el intenso esfuerzo de propaganda que hicieron los medios que rodeaban entonces a los reyes de Francia y de Inglaterra[5].

La descripción de Marc Bloch, como la que elaboró años después Ernst Kantorowicz en su obra *Los dos cuerpos del rey*, es el resultado de la puesta en práctica de un método de investigación histórica, la antropología histórica. Demasiados historiadores, sin embargo, no han separado el método de los resultados obtenidos y, a partir del estudio de unas formas específicas de realeza, de un sistema de representaciones desarrollado en un medio particular —Francia e Inglaterra en los siglos XII a XIV—, el libro de Marc Bloch, como luego el de Ernst Kantorowicz, se convirtieron en descripción del "modelo" de la realeza medieval. Inconscientemente influidos por la teoría de Pirenne, la mayor parte de los medievalistas parecen haber tomado la frase: "lo que le coloca [al rey de Francia] por encima de los demás reyes de la Cristiandad" como axioma y no como discurso político propagandístico emitido por los medios cortesanos franceses del siglo XIII.

Partiendo del postulado de que la monarquía francesa o la inglesa constituyen el modelo más elaborado de realeza en la Edad Media, los escasos medievalistas que se han interesado recientemente por el problema de los fundamentos del poder real en la España medieval han adoptado posturas divergentes. Teófilo F. Ruiz fue el primero en publicar un artículo sobre el tema, artículo que apareció en 1984 en la revista *Annales* bajo el título "Una realeza sin consagración: la monarquía castellana a finales de la Edad Media"[6]. Teófilo Ruiz señalaba esencialmente la ausencia de un-

---

[4] Entre los últimos ponentes de la teoría de una Europa medieval dotada de un centro que, curiosamente, coincide con los centros de poder económico e intelectual del siglo XIX, se encuentra Robert Bartlett, *The Making of Europe, 950-1350*, BCA, 1993.

[5] También se vislumbra, detrás de la fascinación por los modelos franco-ingleses, la adopción inconsciente de una visión "germánica" de la historia que, elaborada a lo largo del siglo XVIII en contra de la visión predominantemente "romanista", ganó fuerza con el romanticismo y con la escuela filosófica alemana, para convertirse en el único modelo de desarrollo histórico, en el momento preciso en que se crearon las escuelas históricas... en Inglaterra, Francia y Alemania.

[6] Teófilo F. Ruiz, "Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Age", *Annales E.S.C.*, 1984, pp. 429-453; reed.: "Unsacred Monarchy: the Kings of Castile in the Late Middle

ción, consagración, coronación y ritos alrededor de la monarquía en Castilla cuando precisamente éstos existían en Francia e Inglaterra, atribuyendo en parte esta ausencia a la persistencia de rituales más "germánicos", heredados de los visigodos, como el levantamiento del pendón o el izar al nuevo rey sobre un escudo. Sin embargo, su estudio no dejaba de ser, para cualquier lector familiarizado con Bloch, un catálogo de lo que "no" tenían los reyes castellanos, en clara referencia a un modelo pre-establecido: el de las monarquías ungidas, consagradas, coronadas y milagrosas de Francia e Inglaterra. Esta visión negativa fue ardientemente combatida por José Manuel Nieto Soria que publicó, en 1988, bajo el título de *Fundamentos ideológicos del poder real*, un intento de "legitimación" de la realeza en Castilla que, según el autor, encajaba perfectamente dentro de la descripción hecha por Kantorowicz, convertida ésta en modelo de la realeza medieval[7].

En un caso como en otro, sea para comprobar las "ausencias" o para demostrar, al contrario, las "semejanzas", no deja de ser cierto que lo que nunca se pone en tela de juicio es la validez de las teorías relativas a la realeza en Francia y en Inglaterra para estudiar otras monarquías medievales. ¡No hubieran podido soñar mayor triunfo los clérigos y cortesanos que rodeaban a un Enrique II o un Eduardo I de Inglaterra, a un Felipe Augusto, un Luis IX o un Felipe el Hermoso de Francia![8].

Sin embargo, pese a lo atractivo que pueda resultar el estudio de Marc Bloch sobre *Los Reyes taumaturgos*, pese a lo sugerente que sea el libro de Kantorowicz sobre *Los dos cuerpos del rey*[9], quizás convenga recurrir más al método —la antropología histórica y el estudio del medio natural— para evaluar en su justa medida el valor del ritual, del ceremonial con que se rodearon estos dos reyes medievales. Al contrario de lo que ocurría en el mundo mediterráneo —o sea, en la Europa meridional— las regiones del norte de Francia, de Alemania y del sur de Inglaterra en los siglos XI y XII eran zonas esencialmente rurales en las que el crecimiento demográfico,

---

Ages", en S. Wilentz (ed.), *Rites of Power. Symbolism, Ritual & Politics since the Middle Ages*, Filadelphia, UPP, 1985, pp. 109-144.

[7] José-Manuel Nieto Soria, "Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII", *En la España Medieval*, V, 1986, t. 2, pp. 709-729; *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Universidad, 1988; *Ceremonias de la realeza*, Madrid, Universidad, 1993. La "demostración" queda a menudo invalidada por la falta de crítica de las "pruebas" y la yuxtaposición de documentos sacados de su contexto.

[8] Luís Krus, "Os heróis da Reconquista e a realeza sagrada medieval peninsular: Afonso X e a Primeira Crónica Geral de Hespanha", *Penélope. Fazer e desfazer História*, nº 4, nov. 1989, pp. 6-18 ofrece en cambio una visión mucho más matizada de la problemática.

[9] A cuya lectura conviene añadir el reciente libro y, en parte, refutación de dicha teoría, de Alain Boureau, *Le simple corps du roi*, París, 1988.

notable a partir del año mil, empezaba a convertir bosques y yermos en campos cultivados, donde las ciudades eran escasas y, con excepción de las sedes episcopales, no constituían aún centros de poder. La fragmentación del poder en manos de "señores" de toda índole era un hecho que ya empezaban a revelar las fórmulas documentales y la existencia de un "señor de los señores", el rey, si bien se reconocía formalmente, no tenía en la práctica gran vigencia. El derecho escrito, romano, que nunca había tenido gran peso en estas regiones septentrionales, había desaparecido con la instalación de las monarquías "bárbaras" en el siglo VI y la "costumbre" de cada lugar servía de referencia en caso de litigios. Los libros de confesión redactados en el sur de Alemania revelan, por otra parte, la existencia de numerosas supersticiones y prácticas mágicas, vinculadas a menudo a lugares "sagrados", probablemente pre-cristianos, de bosques y aguas. Dentro de ese mundo rural y superficialmente cristianizado, los centros que conservaban y difundían el conocimiento eran escasos y dispersos; la orden borgoñona de Cluny o las escuelas de las catedrales de Laon, Chartres o París funcionaban en circuito casi cerrado, sin tratar de establecer contactos que no fuesen con los demás centros monásticos y catedralicios de la Cristiandad.

El valor concedido al gesto, al rito que "manifiesta", que "revela" y traduce de forma visible una realidad trascendente e invisible —por ejemplo, el traspaso de la posesión del feudo o la investidura de un poder de origen divino—, depende ante todo de la sociedad en la que se efectúa y del grado de abstracción de ésta. En una sociedad rural e iletrada —donde lo escrito desempeña un papel muy secundario—, el gesto, la puesta en escena "teatral", visible por todos y susceptible de ser contada, se convierte en fundamental: el gesto requiere la presencia de testigos que, por haberlo visto con sus ojos, validarán el acto y de una simbología inmediatamente comprensible por todos. Por ejemplo, la entrega del feudo —traspaso del derecho de usufructo de una propiedad— se hará en presencia de testigos oculares mediante un toque con un haz de paja; de ahí que la ruptura del vínculo social que conlleva la aceptación de ese usufructo, el "vasallaje", se manifieste por la *exfestucatio*, lanzamiento o rompimiento del mismo haz de paja. El establecimiento de lazos personales, que sustituyan a los vínculos sociales desaparecidos —sean de vasallaje o de servidumbre—, requerirá asimismo de un ritual visible y público, que tiene su contrapartida en caso de ruptura del vínculo. La entrada en el clero, con la ceremonia de la tonsura, el ingreso en una orden religiosa o en la "orden" de caballería tendrán, cada una, su ritual. El gesto, visible, público y ritualizado, es el que fundamenta el acto; su realización concede, además, una fuerza, un poder mágico, sobrenatural, a ese acto. Los testigos desempeñan en él un papel esencial al poder contar lo que han visto y oído, mientras que el acta

escrita —cuando la hay— es una mera memoria de lo que ocurrió y de quiénes fueron sus testigos —recordemos las listas interminables de grandes personajes, laicos y eclesiásticos, que figuran en toda la documentación anterior al siglo XIII—.

La sociedad llamada "feudal", propia de ciertas regiones de la Europa septentrional de los siglos XI y XII, fue efectivamente una sociedad predominantemente oral y, en parte, mágica, en la que los testigos que "sabían" la costumbre y "vieron" los gestos ritualizados podían atestiguar la existencia de las realidades invisibles y facilitar su difusión, su "popularidad". El gran mérito de los clérigos que rodeaban a los reyes de Francia y de Inglaterra —entre el Sena y el Támesis— es, sin duda, el haber sabido utilizar la necesidad de ritual, propia de la sociedad rural en la que vivían, para asentar y afirmar el poder real: un poder de origen divino —merced a la unción con el óleo sagrado—, que se ejerce sobre los hombres —la coronación y sus objetos— y que pertenece al campo de lo mágico —la curación de las escrófulas—. Las diversas fases de la ceremonia —con sus rituales, espacios y momentos específicos— eran públicas, anunciadas con tiempo y recordadas por los testigos presenciales que, a su vez, lo transmitían a aquellos que no habían tomado parte activa en ellas. Cuando los gestos, a partir del siglo XIII —el siglo de las universidades y de la difusión de una cultura escrita en el norte de Europa—, requieran de una justificación teológica, jurídica o histórica, no faltarán los tratados y la elaboración de mitos y leyendas para atribuir a cada una de las fases del ceremonial un sentido acorde con las nuevas exigencias.

El sur de Inglaterra y de Alemania y el norte de Francia no constituían, sin embargo, más que una pequeña parte de la "Europa medieval", entendida como Cristiandad y, además, una parte situada en sus márgenes septentrionales. Pocos son los mapas que han sido conservados de la alta y plena Edad Media, pero los que existen, fieles a la geografía antigua y a Isidoro de Sevilla, siguen situando al Mediterráneo en el centro del mundo, representándolo verticalmente. En medio del Mediterráneo se encuentra Roma, a mitad de camino entre Jerusalén —centro del mapa— y España: tenemos así en una misma línea, de arriba hacia abajo, los tres grandes lugares de peregrinación medievales, Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela. A la derecha del mapa se extiende Africa y, a su izquierda, Europa, cuyos contornos están igualmente indefinidos. Cuando, en el siglo XII, el rey normando de Sicilia, Rogelio II, pidió un mapa al geógrafo árabe al-Idrisî, éste figuró al Mediterráneo en medio del mapa, horizontalmente, con Africa en la parte superior y Europa en la inferior; aunque Africa ocupe un espacio mayor que en los mapas cristianos, ni éste ni el atribuido a Europa tienen delimitaciones precisas. El mapa de Juan de la Cosa, fechado en 1500, aún seguirá fiel a un concepto del espacio que se organizaba a partir del Mediterráneo.

La historiografía actual, que presta un interés mayor a las "representaciones" mentales de las sociedades, no ha concedido aún a la representación geográfica —que tan sólo cambió en el siglo XVI con la irrupción de América dentro del paisaje mental europeo— la importancia que merece. De hacerlo, quizás dejaría de tener validez, consciente o inconscientemente, la tesis de Henri Pirenne expresada en *Mahoma y Carlomagno*. Los estudios llevados a cabo en Italia y en España —así como los que se interesan por el sur de Francia— muestran, en efecto, que no hubo tal ruptura con el mundo antiguo, que el Mediterráneo no se convirtió en "lago islámico", que las relaciones comerciales e intelectuales no fueron cortadas entre el sur de Europa, el Medio Oriente y el norte de Africa aunque sus agentes cambiaran, que la civilización urbana y el derecho escrito pervivieron en el sur de Francia, en Italia y en la Península Ibérica. Más aún y por mucho que en el año 800, el papa hubiese coronado emperador a Carlomagno, un "bárbaro", dentro de una política de presiones mutuas y de rivalidades con el emperador bizantino, éste último siguió siendo el verdadero heredero del imperio romano, explícitamente reconocido como tal por los califas de Damasco, Bagdad y Córdoba e implícitamente por la corte de Ramiro III de León que adoptó, hacia 966, el título de *basileus*.

Roma, centro de la Cristiandad y del espacio medieval, acrecentó su papel con la "eliminación" de Bizancio, religiosa en 1054 y militar en 1204, mientras que la recuperación de los Lugares Santos se convertía en una empresa europea que sobrevivió a lo largo de los siglos. Todos los caminos llevaban a Roma y, accesoriamente, a Jerusalén y Compostela, verdaderos "centros" a los que se acudía desde los "márgenes", las "periferias" del mundo cristiano. El emperador era "rey de los Romanos" y Federico II abandonó sin remordimientos su herencia paterna Staufen en Alemania por Sicilia, reino de su madre[10]. La larga rivalidad entre franceses e ingleses tuvo por objeto, en particular, Aquitania en el suroeste de Francia y ya en el siglo XIII el rey de Francia se apoderó en cuanto pudo del condado de Toulouse, del Languedoc y de Provenza, que le proporcionaron una fachada mediterránea. El derecho romano y su corolario, el derecho canónico, se difundieron desde 1130-1140 a partir de Bolonia en Italia, mientras que la llamada "escuela de traductores de Toledo", activa desde los años 1130 y hasta la segunda mitad del siglo XIII, facilitaba el acceso a la filosofía aristotélica, a los pensadores árabes y a la medicina del mundo antiguo, heredada por judíos y musulmanes. Del mismo modo que el "renacimiento carolingio" del siglo IX se debe, en gran parte, a la emigración hacia el norte

---

[10] Más que el estudio casi hagiográfico que le dedicó en 1928 Ernst Kantorowicz, *Frederick II*, véase David Abulafia, *Frederick II: A Medieval Emperor*, London, Allen Lane, Penguin Press, 1988.

de visigodos huyendo de los musulmanes[11], el "renacimiento del siglo XII" no se entiende sin las escuelas de Bolonia, de Toledo y de Palermo, o sea, sin la cultura exportada del Mediterráneo.

No se pueden estudiar, pues, los fundamentos del poder real en la península ibérica medieval sin tener en cuenta esta configuración mental y estas realidades. Lejos de constituir una "periferia" de la Edad Media, España, al igual que Italia, se sitúa dentro del antiguo mundo romano, de los países mediterráneos tempranamente urbanizados, romanizados y evangelizados, en el centro del mundo.

En el siglo XI, cuando se inició la reconquista territorial, la península ibérica gozaba de una antigua tradición urbana —desde Córdoba, Toledo, Barcelona, Sevilla o Cádiz, a las que se añadieron en los siglos VIII y IX: Oviedo, León, Burgos—, poseía un derecho civil escrito, la *Lex Wisigothorum* o *Liber Iudicum* y una colección canónica, la *Hispana Collectio* —que perpetuaban el concepto de un poder monárquico unificador— y tenía una larga historia de autonomía eclesiástica que incluía reglas monásticas tempranas, mártires de los romanos y de los musulmanes y controversias teológicas —podríamos contrastar las herejías de Pelayo y Elipando con los ritos mágicos de la Europa septentrional—. Las empresas bélicas llevadas a cabo en contra de los musulmanes del sur se convirtieron, con la bula de Pascual II de 1102, en "Cruzada" y cada palmo de territorio reconquistado en un "engrandecimiento" de la Cristiandad; a partir de 1270 y de la muerte de Luis IX de Francia en Túnez (que puso fin a las Cruzadas organizadas por los reyes septentrionales), los hispánicos —castellanos, aragoneses y portugueses— fueron los únicos en proseguir la lucha contra el enemigo de la Cristiandad, dentro de una perspectiva aún mediterránea de recuperación del antiguo mundo romano.

En una sociedad mayormente urbanizada, con tradición de centralización del poder y con una legislación escrita que garantiza sus derechos a todos los súbditos del rey, el gesto —con su "teatralización" y el poder mágico que conlleva— no desempeña el mismo papel que en las sociedades orales de los lindes del mundo civilizado. Los ritos visibles del vasallaje y de la investidura del feudo, como los de la unción y de la coronación, sólo aparecerán en las regiones en contacto con el mundo septentrional: el condado de Barcelona —antigua Marca Hispánica del imperio carolingio— entre los siglos XI y XIII y el reino de Navarra a partir de la llegada al trono de la dinastía de Champagne en 1234[12]. En las demás regiones de la península —donde se

---

[11] Estas fueron, en particular, las conclusiones del coloquio *L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992.

[12] Es, precisamente, entre Navarra y Cataluña donde hay que situar el episodio, relatado por Marc Bloch en *Les Rois thaumaturges*, París, Gallimard, 1983, pp. 153-154, del intento de

irán conformando los reinos de Aragón, Castilla y Portugal— ni la sociedad ni los círculos palatinos tuvieron necesidad de recurrir al arsenal de ritos, liturgia y símbolos procedentes de lo que seguía siendo, en el sistema de representación medieval, la periferia de la Cristiandad. Aún en 1434, en el concilio de Basilea, Alfonso de Cartagena, obispo de Burgos y jefe de la embajada castellana, recordará a los ingleses que no se puede comparar un rey que reina sobre islas excéntricas con su "señor, el rey de Castilla" que gobierna un reino en el que, además, crecen el olivo y la vid, como en los países bíblicos[13].

Los fundamentos del poder en España distan mucho de ser estudiados y analizados en profundidad, sin referencia —más que comparativa— a las formas del poder elaboradas en Francia e Inglaterra. Presentaremos aquí, pues, una problemática y unas vías de investigación susceptibles de ser matizadas, completadas o invalidadas por estudios posteriores.

La naturaleza del poder real en la península ibérica medieval deriva del derecho romano, revisado a mediados del siglo VII por los visigodos bajo la influencia de grandes obispos como Leandro e Isidoro de Sevilla, quienes veían, en un monarca estrechamente controlado por el poder eclesiástico, la mejor garantía para la Iglesia. No hay que olvidar, por otra parte, las estrechas relaciones que existieron en los siglos VI y VII entre la península y Constantinopla: Leandro de Sevilla, hermano de Isidoro, estudió en Constantinopla en la época del emperador Mauricio y fue condiscípulo de Gregorio Magno. El concepto teodosiano de *basileus*, emperador que domina a la vez lo espiritual y lo temporal —mencionado por Jacques Le Goff en su "Prefacio" a la edición de *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch— no era ajeno a la idea del poder en la *Hispania* visigótica y fue transmitido a la España cristiana al mismo tiempo que el conocimiento del derecho romano, tal y como lo había codificado Justiniano en la misma Constantinopla a principios del siglo VI[14].

Los grandes monarcas de la Alta Edad Media, Alfonso II el Casto en Oviedo (791-842) y Alfonso III en León un siglo después (866-910), se rodearon de clérigos letrados —en parte oriundos del sur de la península—, empeñados en sus crónicas en reivindicar la herencia romano-visigótica, en cuyo nombre

---

"sanctificación" del príncipe de Viana, hijo de Juan II de Aragón —y hermanastro de Fernando el Católico—, muerto en 1461 durante la guerra civil en Cataluña.

[13] Alfonso de Cartagena, *Discurso sobre la preeminencia del rey de Castilla sobre el rey de Inglaterra*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 116 ("Prosistas Españoles del siglo XV"), 1955.

[14] A la muerte de Sancho I en 966, el rey de León, Ramiro III, tenía cinco años. Su tía Elvira asumió la regencia; fue llamada *dominissima*, "reina, basilea y madrina del rey", hizo ungir a su sobrino, lo rodeó con esplendor y le hizo dar los títulos de "Flavius", "*princeps magnus*" y "*basileus*" (*Historia de España*, dir. por R. Menéndez Pidal, t. VI, p. 149).

se encomendaba a los reyes la tarea —casi mesiánica— de vencer a los enemigos de la fe; en estas crónicas, los españoles no figuran jamás como tales sino únicamente como "cristianos". El rey, en esta perspectiva, tiene el deber de dirigir la lucha de los "cristianos" en contra de los musulmanes y no el de recobrar —como "español"— un territorio que le hubiera sido arrebatado. Al mismo tiempo, con motivo de la entronización o muerte de los reyes, los cronistas atestiguan la vigencia de un concepto del poder heredado de la Roma antigua: los reyes son *electi in regnum*, *adepti regnum*, *successores in regnum*, o bien ellos *suscipiunt* o *accipiunt* un *regnum* del que, a la hora de la muerte, *se abstulerunt*[15]. El *regnum* figura aquí como una *hereditas*, un patrimonio cuya transmisión se rige por el derecho sucesoral y que, hasta que sea "recibido" o "aceptado" por el heredero, puede ocupar el lugar del difunto, "representarlo"[16].

A raíz de la toma de Toledo en 1085, el rey de Castilla y León, Alfonso VI, adoptó el título de "emperador": *imperator totius Hispaniae*, título que seguirá usando su nieto, Alfonso VII, tras exigir de los demás reyes y magnates de la península un juramento de vasallaje. El título de "emperador" que llevaron los reyes de Castilla y León entre 1086 y 1157 ha planteado problemas a numerosos historiadores, acostumbrados a un único "emperador" en la Europa medieval, el descendiente de Carlomagno, rey de los Romanos y emperador en Alemania —que no "de" Alemania—. Plantearlo así es hacer caso omiso de la tradición jurídica propia a la España medieval, tradición que permite distinguir entre *potestas*, *auctoritas* e *imperium*, siendo este último el poder supremo, el de vida y muerte; al titularse *imperatores*, Alfonso VI y luego Alfonso VII dejaban constancia de que, además de ser "reyes" —o sea, "regidores"—, ejercían el *imperium*, la forma suprema del poder dentro de la península, por ser herederos de los reyes visigodos que reinaron en Toledo.

Tardarán dos siglos los juristas franceses en elaborar, para su rey, la teoría del "rey es emperador en su reino", que fue formulada en Francia en la época de Felipe el Hermoso dentro de un proceso de reivindicación de independencia frente a las pretensiones del emperador alemán. La no-pertenencia de la península al antiguo imperio carolingio —con la excepción del condado de Barcelona— y la tradición jurídica romana daban así,

---

[15] *Crónica de Alfonso III*, ed. Antonio Ubieto Arteta, Valencia, 1971: "*Post Adefonsi discessum, Froila filius eius successit in regnum*" (p. 38), "*Silo[...]adeptus est regnum*" (p. 41), "*Post Adefonsi discessum, Ranimirus, filius Veremundi principis, electus est in regnum*" (p. 44). *Historia Silense*, ed. Justo Pérez de Urbel y Atilano González Ruiz-Zorrilla, Madrid, 1959: "*Ordonius in regnum successor extitit*" (p. 145), [Ramiro II] "*ipse se ex proprio regno abstulit*" (p. 168), [Ramiro III] "*suscepit regnum patris sui*".

[16] Yan Thomas, *Le problème de la subrogation et de la construction de la personne morale en droit romain*, seminario dado en 1992-1994 en la EHESS de París.

en el siglo XI, a los "sucesores" de los reyes visigodos, plena libertad para ejercer, dentro del territorio peninsular, el *imperium* —sin necesidad de largos tratados y de argucias jurídicas—. No hay que olvidar, por otra parte, que el *imperium* es, por definición, *aeternum*, mientras que el concepto de poder elaborado por los reyes franceses e ingleses está íntimamente vinculado a su persona física, de ahí la necesidad de crear una teoría que separe el poder (inmortal) de quien lo ejerce (mortal).

El concepto de *imperium*, en el sentido que le da el derecho romano de poder supremo que se ejerce sobre un espacio —llamado "imperio"—[17], nos parece fundamental dentro del concepto del poder que elaboró España a lo largo de la Edad Media. El *imperium* no consiste en la "posesión" de un territorio y no presupone la unidad política, lingüística, fiscal o religiosa del espacio dentro del que se ejerce; exige en cambio que todos los que le están sometidos, independientemente de sus costumbres, lenguas o religión, reconozcan su autoridad. Alfonso X, en el siglo XIII, pudo así figurar como "rey de las tres religiones", del mismo modo que era rey de Castilla, rey de León, rey de Toledo, rey de Jaén, del Algarve, de Córdoba, de Sevilla, de Murcia, señor de Vizcaya y de Molina. El *imperium* real exige un reconocimiento por parte de los súbditos, sean éstos cristianos, moros o judíos, sean de habla gallega, castellana o aragonesa, estén exentos de impuestos o pecheros, sigan el fuero de León o el de Toledo. El territorio sobre el que se ejerce este *imperium* no necesita, pues, unificación o, mejor dicho, "uniformización" —no se impondrá, por ejemplo, una lengua "nacional" en el siglo XVI como en Francia; ésta sólo se deberá a los Borbones cuyo concepto de poder estaba basado, precisamente, en la centralización uniformizadora—.

De esta noción de *imperium*, que heredaron los reyes medievales de la tradición romana conservada por los visigodos, se deriva asimismo la aparente contradicción entre un poder real, absoluto en su definición y un mosaico de fueros, privilegios, libertades, lenguas, sistemas fiscales y de representación, grandes y pequeños "estados" nobiliarios. "Obedézcase, pero no se cumpla": la famosa fórmula, acuñada en el siglo XV, atestigua sin lugar a dudas la supremacía de un concepto de poder abstracto y de su reconocimiento por todos, más allá de su efectividad. Bajo el *imperium*, existe una "libertad de movimientos" mucho mayor que la que se dio en otras formaciones monárquicas medievales; Francia fue una creación de sus reyes, llevada a cabo, no en función de un concepto abstracto del poder sino por una dinastía concreta que unió a su alrededor —dentro de un concepto

---

[17] Dentro de este concepto, adquiere otro y mayor significado la aserción de Antonio de Nebrija que figura en la dedicatoria de su *Gramática*, publicada en 1492, primera gramática de una lengua vernácula: "La lengua es compañera del imperio".

de vínculos personales y mediante un proceso de uniformización— todas las regiones que se consideraban parte de la antigua *Francia* carolingia.

La permanencia de la herencia romana, alterada en el *Liber Iudicum* o *Fuero Juzgo* pero recuperada a partir de la renovación del derecho romano en el siglo XII —la obra jurídica de la época de Alfonso X, desde *El Fuero Real* y las *Partidas* hasta los tratados de Jacobo de Las Leyes y de Bernardo de Brihuega lo atestigua—, supone la existencia en la península ibérica de un césaro-papismo, semejante al de Constantinopla-Bizancio y, como él, heredado de Constantino y Teodosio. No hubo necesidad en España —al contrario de lo que subrayaba Jacques Le Goff a propósito de Francia, Inglaterra y hasta del Papa— de distinguir entre lo espiritual y lo temporal. Al igual que sus antecesores visigodos, el rey medieval tenía por obligación primera el velar, no sólo por el bien de la Iglesia sino ante todo por la fe de sus súbditos: el Libro I, tanto del *Fuero Real* (1255) como de las *Partidas* (1260-1280), trata de "qué cosas son las leyes e fabla de la Sancta Trinidat e de la fe católica e de los artículos della e de los sagramientos de Santa Eglesia, e del apostoligo e de los otros prelados que los pueden dar, en qué manera deven seer onrrados e guardados, e de los clérigos e religiosos, e de todas las otras cosas tan bien de previlegios cuemo de los otros derechos que pertenescen a Santa Eglesia"[18], temas más propios de concilios y sínodos que del derecho civil.

Inocencio III y sus sucesores no podían permitir semejante injerencia en asuntos considerados como propios del poder espiritual —desde tiempos de Gregorio VII— e iniciaron, a partir de principios del siglo XIII, una lucha para reservarse el nombramiento de los prelados y de sus beneficios, cobrar las rentas de las sedes vacantes y, en el siglo XIV, controlar estrechamente la jerarquía y las rentas eclesiásticas. Pero, ya en el siglo XIII, aquélla era, para los obispos de Roma, una lucha perdida[19].

Los reyes ibéricos añadieron, de hecho, al concepto de *imperium* heredado de su pasado romano, unos fundamentos más "modernos", más propiamente medievales, que reforzaron aún más su autoridad, dentro y fuera de sus reinos.

La Reconquista, empresa a la vez militar y religiosa, fue indudablemente una de las bases del poder real en la España medieval. Empresa de carácter militar, la Reconquista permitió al rey ser un *defensor patriae* perpetuo, un noble y un caballero y ejercer así, en su más alto grado, la

---

[18] Alfonso X el Sabio, *Primera Partida*, ed. por Juan Antonio Arias Bonet, Valladolid, Universidad, 1975, pp. 3-4.

[19] Peter A. Linehan, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, Cambridge, 1971; ed. española, *La Iglesia Española y el Papado en el siglo XIII*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1976.

función guerrera propia de la casta nobiliaria medieval. En sus sellos —a partir del siglo XIII— los reyes escogieron preferentemente las representaciones ecuestres, que subrayaban su papel militar[20]. Cuando se extendió por toda Europa, en el siglo XIII, la "orden de caballería", los reyes de Castilla —que, como Alfonso X con el futuro Eduardo I de Inglaterra, no dudaban en recibir en su corte a jóvenes nobles y conferirles dicha orden (lo cual siempre introducía una relación de dependencia entre el nuevo caballero y su "autor")—, se proveyeron de una estatua articulada de Santiago, cuyo brazo armado con una espada les armaba caballeros[21]: sin intervención humana, por lo tanto sin sujeción a ningún hombre, los reyes de Castilla se convertían en caballeros, reforzando así su papel de *primus inter pares* dentro del grupo nobiliario.

Pero la Reconquista no era una mera empresa militar de apropiación de tierras, consecuencia del crecimiento demográfico que experimentó Europa entre los siglos XI y XIII. La primera Cruzada fue predicada en Clermont por el papa Urbano IV en 1095. Tan sólo siete años después, Pascual II prohibió a los hispánicos que participaran en las Cruzadas ultramarinas, encomendándoles la liberación de su propio territorio, liberación que se dotaba con todas las indulgencias y privilegios concedidos a los cruzados en Tierra Santa. La Reconquista encontró así su justificación como guerra santa, guerra justa y cruzada, término éste tan evocador para la mentalidad medieval. Cruzados permanentes —lo que no eran ni el emperador alemán ni los reyes de Inglaterra y Francia—, los reyes peninsulares que contribuían a la extensión de la Cristiandad y, como lo recordaron sin cesar cronistas y tratadistas, habían ganado sus reinos con la sangre de los españoles —o sea que no lo debían a ningún poder externo, imperial o papal[22]—, se situaban en una posición de "defensores" o "protectores" de la

---

[20] Teófilo F. Ruiz, "L'image du pouvoir à travers les sceaux de la monarchie castillane", en Adeline Rucquoi (ed.), *Genèse Médiévale de l'Etat Moderne: la Castille et la Navarre (1250-1367)*, Valladolid, Ambito, 1987.

[21] La estatua, que data de mediados del siglo XIII y cuyo sistema de articulación no funciona ya, se conserva en el monasterio de Las Huelgas de Burgos. Las crónicas sólo mencionan la ceremonia a la que se sometió Alfonso XI en 1330. Véase Peter Linehan, "Alfonso XI of Castile and the Arm of Santiago (with a Note on the Pope's Foot)", en P. Weimar y A. García y García (eds.), *Studi Domenico Maffei* (en prensa).

[22] Véase a este respecto los capítulos dedicados al "nacionalismo" precoz del canonista Vicente de España de principios del siglo XIII en Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, 1964 y los alegatos del obispo Alfonso de Cartagena en el concilio de Basilea en su *Discurso sobre la preeminencia del rey de Castilla sobre el de Inglaterra* de 1434. La reivindicación de que el reino se ganó con la sangre de los españoles hace referencia, por otra parte, al derecho de propiedad real sobre todos los territorios conquistados: España pertenece al rey que, luego, encomendará su explotación, su defensa y su gobierno a ciudades, órdenes militares o religiosas, obispos o nobles.

Cristiandad, papel que asumirán todavía Carlos V frente a los protestantes y Felipe II en Lepanto. Cruzados permanentes, ni los reyes ni sus súbditos necesitaban, por otra parte, de la intervención del clero para ganar el cielo, mientras que la Iglesia sí necesitaba del rey y de los españoles para recobrar su territorio. Las menciones de apariciones de Santiago a ciertos reyes de los siglos IX y X, para anunciarles la victoria contra los moros, refuerzan esta convicción de una conexión directa entre los "cristianos" y su rey con Dios.

Dentro del juego de poderes que caracteriza a la península en la Edad Media, la Iglesia no consiguió atribuirse un papel preponderante: en la España medieval no hubo —si exceptuamos las obras de algunos universitarios— una teoría de los tres órdenes, en la que el *ordo* de los que rezaban estuviera separado y fuera superior a los otros, ya que en una empresa de Cruzada permanente no son necesarios los intermediarios entre el hombre y Dios. En cambio, a partir de la primera mitad del siglo XIII, la asimilación entre Reconquista y Cruzada permitió a los reyes desviar hacia sus arcas parte de las rentas eclesiásticas. Las "tercias reales" —dos novenas partes del diezmo eclesiástico— se añadieron a las rentas de los obispados vacantes, a los préstamos forzosos exigidos de los prelados y a las bulas de Cruzada para subvencionar parte de la política real[23]; la monarquía hispana, defensora de la Cristiandad, no dudó jamás en recurrir a fondos eclesiásticos para llevar a buen término sus empresas.

El concepto de poder como *imperium* o poder absoluto se enriqueció, por lo tanto, con la valoración del rey como noble y cruzado, defensor de su reino y de la Cristiandad, cabeza de una sociedad organizada para la guerra[24]. Finalmente, la reflexión teológica del siglo XII añadió un nuevo elemento al concepto del poder real en España, al dotar a los reyes con un atributo divino, signo y señal de su papel como "lugartenientes de Dios en la tierra". En la Francia del siglo XIII, la justicia se convirtió en el atributo divino que compartían los reyes y se difundió la imagen de san Luis haciendo justicia —la expresión francesa dice: "devolviendo la justicia"— debajo de un roble. Los letrados y clérigos que rodeaban a los reyes de Navarra y Castilla entre finales del siglo XII y principios del XIII escogieron para ellos la sabiduría y a Sancho VI *el Sabio* de Navarra (1150-1194) sucedió Alfonso X *el Sabio* de Castilla (1252-1284)[25]. "Compañera del trono de Dios", creada por él

---

[23] Véase Miguel Angel Ladero Quesada, *La Hacienda Real en Castilla en el siglo XV*, La Laguna, Universidad, 1973 y *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*, Madrid, 1993.

[24] James F. Powers, *A Society organized for War. The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000-1284*, Berkeley, University of California Press, 1988.

[25] Adeline Rucquoi, "El rey sabio: cultura y poder en la monarquía castellana medieval", *III Curso de Cultura Medieval (23-28 septiembre 1991)*, Aguilar de Campoó, 1994.

antes del mundo, instrumento de su poder, la Sabiduría es indudablemente el más alto atributo divino que se puede encontrar en las Escrituras. Por su parte, el *Libro de la Sabiduría* es el prototipo de los *De regimine principum* o libros destinados a la educación de los príncipes, como aquél que escribirá el dominico Gil de Roma para el hijo de san Luis a mediados del siglo XIII.

Saber de los saberes, la Sabiduría divina permite a quien la posee "ordenar los pueblos", "someter las naçiones de las gentes", "ser rey y juez" y, además, conocer los secretos de la tierra y de los elementos, de los tiempos y de las estrellas y hasta de las cosas más ocultas y desconocidas de los hombres. El *scriptorium* de Alfonso X llevó a cabo, en la tercera parte de la *General Estoria*, una traducción al "romance" —o sea, al castellano— del *Libro de la Sabiduría*[26], claro testimonio de la manera en que el rey lo había escogido como programa: el rey Alfonso el Sabio quiso también ser autor de libros de derecho, historia, astronomía, juegos, lapidarios y poesía, del mismo modo que mandó edificar templos y catedrales. Siguiendo el ejemplo de Salomón, a quien la Edad Media atribuyó siempre la autoría del *Libro de la Sabiduría* —lo que le permitía verse como el continuador de su padre, Fernando III, convertido en nuevo David—, Alfonso X el Sabio no dudó en afirmar que "son los reyes en los sesos mas agudos que los otros omnes"[27], afirmación que conllevaba, para los reyes, el deber de comunicar esta sabiduría, de sacar a sus pueblos de la ignorancia, considerada ésta como pecado. Semejante afirmación no constituía, sin embargo, ninguna "novedad" en la Castilla medieval sino, al contrario, el entronque con la tradición visigótica, tal y como la habían expresado los concilios de Toledo del siglo VII: *Ignorantia mater cunctorum errorum*[28].

La afirmación de que todo saber viene de Dios y acerca a Dios y de que los reyes, por ser reyes, tienen más saber y entendimiento, confería a la función real un carácter clerical, si no sacerdotal: no sólo el rey compartía el saber con los miembros de la Iglesia —recordemos que, cuando aparece, en los siglos XII y XIII, la figura del "intelectual" es ante todo una figura eclesiástica[29]— sino que lo poseía en su mayor grado. Por otra parte —y

---

[26] *General Estoria*, tercera parte, inédita. Real Biblioteca de El Escorial, Mss. Cast., Y-I-8, fº 131v-142v. Mientras no se publique esta tercera parte en una edición crítica, seguirá siendo difícil poder apreciar realmente el pensamiento político de Alfonso X.

[27] Véase Francisco Rico, *Alfonso X el Sabio y la "General Estoria". Tres lecciones*, Barcelona, Ariel, 1972 (reed. 1984), en particular pp. 130 y 133.

[28] Dentro de este contexto no resulta sorprendente que, a principios del siglo XIII, un canónigo de Osma —en Castilla—, Domingo de Guzmán, fundara la primera orden "sapiencial", la de los Dominicos, que exigía estudios y conocimientos por parte de sus miembros y escogiera como lema *Veritas*.

[29] Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age*, París, Seuil, 1957.

según los modelos hagiográficos anteriores al final del siglo XIII— santidad y sabiduría estaban estrechamente ligadas, creencia que compartían, por cierto, algunos filósofos árabes[30].

Rex sapiens, el rey hispánico es asimismo un rey-santo, al tiempo que reafirma su participación en ambos estados, el laico y el eclesiástico y se sitúa por encima de ellos. La ley 2 del título II del *Fuero Real* dirá: "Nuestro Señor Jesuchristo puso primeramientre la su corte en el cielo [...]. Et desí ordenó la corte terrenal en aquella misma guisa e en aquella manera que era ordenada la suya en el cielo, e puso el rey en su logar, cabeza e comenzamiento de todo el pueblo, así como puso a sí cabeza e comienzo de los angeles e de los arcangeles. Et diol poder de guiar su pueblo [...] [el rey] es su cabeza e puesto por Dios para adelantar el bien e para vengar e vedar el mal"[31].

La elección de Salomón como modelo real no fue exclusiva de Alfonso X sino que consta dentro de las representaciones que acompañaron a la monarquía de finales de la Edad Media. La primera miniatura que adorna el *Libro de los castigos e documentos para bien vivir*, atribuido al rey Sancho IV, representa al rey Salomón confiriendo autoridad a un personaje arrodillado que debe de ser el propio rey castellano[32]. Tema frecuente en retablos, pinturas y esculturas diversas, Salomón constituye también una figura muy mencionada por cronistas, poetas y autores de cancioneros. La comparación entre el modelo y la persona real no se estableció, por cierto, siempre en favor de ésta última, como lo muestra Fernán Pérez de Guzmán, hacia 1450, a propósito de Juan II, en *Generaciones y Semblanzas*: "Ca la prinçipal virtud del rey, despues de la fee, es ser industrioso e diligente en la governaçion e rigimiento de su reyno, e pruevase por aquel mas sabio de los reyes, Salamon, el cual, aviendo mandamiento de Dios que pidiese lo que quisiese, non demando salvo seso para rigir e hordenar el pueblo"[33]. Cual nuevo Salomón Juan II, sin embargo, sabía latín y filosofía, honraba a "las personas de sciencia", amaba la música y el baile y se había rodeado de una verdadera corte literaria. Hacia 1440-1450, la chancillería real acuñará la fórmula: "de mi çierta sçiençia e sabiduría e de mi poderío real absoluto",

---

[30] Michel Chodkiewicz, "Le saint illettré dans l'hagiographie islamique", *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 9, 1992, pp. 31-41; Marc Gaborieau, "Sainteté et sacralisation du pouvoir chez les musulmans indiens", *Ibid.*, pp. 43-52.

[31] Alfonso X el Sabio, *Fuero Real*, ed. de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1836, ed. facsímil, Valladolid, 1979, pp. 9-10.

[32] Ana Domíguez Rodríguez, "La ilustración de los manuscritos", en Hipólito Escobar (ed.), *Los manuscritos españoles*, vol. I de la *Historia ilustrada del libro español*, Madrid, 1993.

[33] Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y Semblanzas*, ed. de J. Domínguez Bordona, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 119.

reafirmando así el vínculo que une indisolublemente poder y sabiduría en la realeza medieval castellana[34].

Un concepto abstracto del poder absoluto fundamentado en el derecho, el *imperium*, la función militar magnificada por la asimilación entre Reconquista y Cruzada y la adopción de la sabiduría como atributo divino propio de los reyes constituyeron, pues, los fundamentos del poder real en la península ibérica medieval y, más precisamente, en Castilla. Dentro de esta perspectiva, los reyes, verdaderos lugartenientes de Dios en la tierra, protectores de la Iglesia, no solamente tenían el deber de regir a sus pueblos sino, ante todo, el de velar por su fe y su educación. Las universidades fueron fomentadas, no por la Iglesia sino por los reyes, en Palencia hacia 1180, en Salamanca hacia 1218, en Valladolid y en Sevilla a mediados del siglo XIII, en Alcalá de Henares en 1293 —tan sólo sobrevivieron Salamanca y Valladolid—, en Lérida y en Lisboa en 1300. Los Reyes Católicos, amén de precipitar la conversión de los judíos en 1492 —que se transformó de hecho en una expulsión— y la de los musulmanes diez años después, tomaron en 1502 la primera medida de censura de los libros; dentro de la misma perspectiva y fieles a su misión, los Reyes se reservaron —en 1480, fecha de creación del Santo Oficio— el nombramiento del Gran Inquisidor.

¿Qué papel desempeñó el ritual, qué valor se concedió a los gestos y símbolos, cuáles fueron estos símbolos, las "insignias" o señales del poder real en la España medieval? Indudablemente, los fundamentos del poder en la península pertenecían al campo del derecho y de la teología más que al de la magia y de las representaciones materiales y si bien el rey estaba rodeado por una serie de objetos, éstos nunca tuvieron el valor que se llegó a atribuir en Francia a la corona real, a las espuelas de la coronación y a la bandera u *oriflamme*. Las representaciones de reyes elaboradas en el siglo XII y que nos han conservado, en particular, los cartularios catedralicios —las miniaturas que adornan el *Liber Testamentorum* de 1125 de la catedral de Oviedo, las veintinueve miniaturas del *Tumbo A* de la catedral de Santiago de Compostela, de hacia 1129 y las 8 miniaturas del *Liber Testamentorum* o *Libro de las Estampas* de la catedral de León de la segunda mitad del siglo XII— muestran reyes sentados en sillas-tronos cuyo origen se remonta a la silla curul de los ediles romanos, con las piernas medio cruzadas en señal de majestad —comparémosles con las representaciones del Pantócrator de la misma época—, coronados y provistos de un cetro; la única corona medieval que ha llegado hasta nosotros, que perteneció a Sancho IV de Castilla, lleva por ornamentos —en las placas de plata sobredoradas que la componen— cuatro zafiros y cuatro camafeos roma-

---

[34] Y afirmando, al mismo tiempo, su autonomía frente a la cancillería pontificia que usaba la misma fórmula.

nos, atestiguando una vez más el vínculo entre las monarquías ibéricas medievales y el modelo romano[35]. La figura real suele ir acompañada por la de un *armiger* o escudero que lleva un escudo y la espada, el pendón o el "báculo" propio del poder imperial[36].

En los sellos y ciertas monedas de los siglos XIV y XV, los reyes privilegiaron una representación menos mayestática y, mediante la figura ecuestre, pusieron el acento sobre su función militar[37]: la espada desempeñó entonces un papel más importante que el cetro pero la corona seguía definiendo al rey. Espada, corona y cetro son, efectivamente, los símbolos que los reyes ibéricos comparten con los demás reyes y a los que se daba quizás el mismo valor que en el resto de las monarquías medievales —no vayamos a caer en el anacronismo de considerar a los monarcas hispánicos medievales como los representantes de una racionalidad propia de los siglos XVIII y XIX—; son aquellos de que se despojará en 1464 a la efigie de Enrique IV durante la llamada "farsa de Avila" o destronamiento del rey por los partidarios de su hermanastra, Isabel[38].

Ahora bien, si no hay rey sin corona, tampoco la existencia de ésta implica necesariamente una ceremonia específica de coronación y un valor casi mágico atribuido a dicho símbolo. Escasísimos son los reyes de los que se nos dice que fueron "coronados" en la Castilla medieval —al contrario de

---

[35] J. M. Relanzón García-Criado, "La corona y la espada de Sancho IV de Castilla", *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, XXXIII-XXV, nº 69, 70 y 71, 1959. Siguiendo la tradición, el propio Sancho IV, en su *Lucidario*, atribuía los *"çafires cardenes"* al planeta Venus (Richard P. Kinkade, *Los "Lucidarios" españoles*, Madrid, Gredos, 1968, p. 262); Venus, tercer planeta, "porque ha nonbre femenino, por esso le ffazían ffigura de duenna ffermosa. Et esto sse entiende por grant piadat de Dios que ovo contra nos en ssiete maneras [...]. Et por ende todas las vertudes e las amiztades que dieron a Venus, a la piadat de Dios las devyeran dar: ca en él yazen más que omne non puede asmar" (Alfonso el Sabio, *Setenario*, ed. de K.H. Vanderford, Buenos Aires, 1945, pp. 83-84).

[36] Comparemos, por ejemplo, la representación de Fernando I de León y Castilla (1035-1065) en el *Diurno* de la Biblioteca de la Universidad de Santiago de Compostela, las de los reyes Sancho II y Ramiro en el *Códice Albeldense* de 976 y la de Alfonso III en el *Liber Testamentorum* de Oviedo de 1125, con la miniatura que representa al emperador Otón II o III del Museo de Condé en Chantilly: llevan el mismo báculo. En cambio, Alfonso II el Casto y Ordoño I están definidos por el escudo y la espada en el mismo *Liber Testamentorum*, y Fruela II por el escudo y el pendón.

[37] Teófilo F. Ruiz, "L'image du pouvoir...", pp. 217-227; Faustino Menéndez-Pidal de Navascués, "Sellos, signos y emblemas de los Reyes de Navarra, desde el Restaurador a los Teobaldos", *Príncipe de Viana*, Anejo, 8, 1988, pp. 105-116.

[38] Sobre el significado de esta ceremonia ritual, ver la interesante polémica que se levantó entre Angus MacKay y Kristin Zappalac en *Past & Present*: Angus MacKay, "Ritual and Propaganda in Fifteenth-Century Castile", *Past & Present*, nº 107, 1985, pp. 3-43 y Kristin Sorensen Zapalac, "Ritual and Propaganda in Fifteenth-century Castile"; Angus MacKay, "A Rejoinder", *Past & Present*, nº 113, 1986, pp. 185-208.

lo que ocurría en Aragón desde principios del siglo XIII y en Navarra a partir de 1234— y el *Rito de coronación* o "ritual escurialense" que encargó Alfonso XI al obispo de Coimbra, don Remón —hacia 1330— nunca fue utilizado; recordemos aquí el cuadro conservado en el museo del Prado que nos muestra al Niño-Dios depositando directamente la corona sobre la cabeza de Fernando de Aragón, mientras que la Virgen concedía la mitra a Sancho de Rojas. En cambio, sabemos que, en algunas ocasiones, el rey de Castilla llegó a donar su corona a algún invitado al que quería agasajar especialmente, muestra ésa del valor relativo que se concedía al objeto corona. Tampoco tenemos menciones de cetros o espadas particulares que se transmitieran de padre a hijo, hasta convertirse en símbolos del poder y de su continuidad.

En la hora de su muerte, no sintieron los reyes peninsulares la necesidad imperiosa de dotarse de un ceremonial particular —las narraciones de muertes reales en las crónicas abundan en descripciones de reyes despojándose de sus hábitos reales para vestirse humildemente, cubrirse a veces con cenizas y morir, no como reyes, sino como cristianos—. Una vez abandonados los antiguos lugares de entierro —que habían sido Oviedo hasta el 910 y, luego, León— tampoco hubo panteón real en la Castilla medieval: las catedrales de León, Toledo, Sevilla, los monasterios de Las Huelgas y de Miraflores, así como otros cenobios conservan los restos de los monarcas y de sus familiares[39]. Los estudios de Bloch, Kantorowicz, A. Erlande-Brandenburg, Ralph E. Giesey y Richard A. Jackson han mostrado el papel simbólico fundamental que desempeñaron, en Francia y en Inglaterra, los panteones establecidos en Saint-Denis y en Westminster y las ceremonias propias de los funerales reales. Sin embargo, lo primero que llama la atención del medievalista, cuando estudia esas descripciones de la muerte del rey en la Europa septentrional, es la omnipresencia de la Iglesia, bien para organizar el conjunto de los ritos funerarios, bien para constituirse en "guardián" de los reyes difuntos, manifestación visible de la continuidad dinástica.

Los reyes castellanos, que se sitúan por encima de su Iglesia, no la necesitan para organizar su muerte —mueren como cristianos penitentes y, en los casos más sonados (por ejemplo, los de Fernando I el Magno a mediados del siglo XI y de Alfonso VI a principios del XII) saben de antemano, mediante un anuncio celestial, la fecha de su muerte— y menos aún para promover una especie de culto a la continuidad dinástica. Al escoger su

---

[39] Denis Menjot, "Les funérailles des souverains castillans du bas Moyen Age racontées par les chroniqueurs: une image de la souveraineté", *Mélanges Jean Larmat*, Niza, 1982; "Les funérailles royales en Castille à la fin du Moyen Age", *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 127-138.

lugar de descanso definitivo en función de su devoción personal o de lugares por ellos reconquistados —Fernando III está sepultado en Sevilla, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón se encuentran en Granada—, los reyes hacen de toda la península su panteón, última manifestación quizás de un poder entendido como *imperium*, identificación entre el que ejerció ese poder y el espacio sobre el que se ejerció[40].

Si bien en la España medieval no hubo objetos cargados con un poder simbólico y casi mágico, ni gestos y ceremoniales a los que se concedieron significados especiales, ni poderes milagrosos atribuidos al rey —Alfonso X enviaba a los que le pedían curación a rezar a la Virgen, mientras que el "talento de exorcista" que Marc Bloch había creído ver en la realeza castellana no pasó nunca de ser una acusación, lanzada por Alvaro Pelayo en 1344, que fue luego recogida en el siglo XVII[41]—, si bien tampoco hubo panteón que recordase la línea dinástica, no por ello dejaron de existir, en la península ibérica, conceptos, objetos y ritos capaces de fomentar el sentimiento nacional y de realzar el papel de la monarquía dentro del reino.

Los emblemas y figuras heráldicas, propios de una sociedad guerrera en la que se exaltan los valores nobiliarios, se convirtieron —en el siglo XIII— en representación del reino de Castilla y León. A partir de la unión definitiva de las dos coronas en 1230, los emblemas del castillo y del león se multiplicaron hasta invadir las monedas, los sellos, las vestimentas, los adornos de los caballos y hasta los paramentos de las paredes y los cubrecamas. Las miniaturas del siglo XIII muestran personajes enteramente revestidos con castillos y leones repetidos infinitas veces, mientras que estos mismos motivos sirven para enmarcar esculturas o pinturas, adornar tumbas, bonetes, interiores de viviendas, dificultando en particular la identificación de las monedas entre 1230 y 1312, ya que sólo figuran un castillo en el anverso, un león en el reverso y el nombre del rey —"Fernando" puede ser, por ejemplo, Fernando III (1230-1252) o Fernando IV (1295-1312)—. La "moda" de los

---

[40] Sobre la muerte del rey en Castilla, el estudio más interesante hasta la fecha es el de Ariel Guiance, "La mort du roi: sacralité et pouvoir politique dans la Castille médiévale", *Mediaevistik* (en prensa), que afirma que la originalidad de las muertes reales castellanas reside en la "piedad" y la devoción que se atribuían a los reyes, con claros fines propagandísticos. Agradezco al autor que me haya permitido ver este artículo antes de su publicación.

[41] Marc Bloch, *op. cit.*, pp. 151-152; Alvaro Pelayo, *Speculum Regum*, R. Scholtz ed., *Uberkannte Kirchenpolitische Streitschriften*, II, p. 517; véase Frei Alvaro Pais, Bispo de Silves, *Espelho dos Reis*. Estabelecimento do texto e traduçao do Dr. Miguel Pinto de Meneses, 2 vols, Lisboa, 1972. Alvaro Pelayo, penitenciario del papa en Aviñón hacia 1330 y, por poco tiempo, obispo de Silves en Portugal, escribió en Aviñón un *De planctu Ecclesiae* sobre los males que afectaban a la Iglesia e inició el *Speculum Regum* que dedicó a Alfonso XI con el recuento de setenta y dos pecados y males propios de los reyes: *De malis regibus et principibus et in quibus peccant*.

emblemas heráldicos utilizados como motivo ornamental, típico de la Castilla medieval, no estuvo sin embargo reservada al rey: las tumbas del siglo XIII atestiguan que los miembros de la familia real y otros familiares de la corte llevaban los mismos emblemas[42].

Los emblemas heráldicos del castillo y del león no constituyen una representación monárquica, como podría serlo la corona o el cetro. Simbolizan, en cambio, el reino en su conjunto y no deja de ser significativo que la moneda —monopolio real por excelencia—, en vez de llevar la figura del rey, difunda el símbolo del reino. No podemos aquí sino recordar la enorme importancia que las crónicas hispánicas, desde la alta Edad Media, concedieron a la palabra "tierra". La historia que relatan no es la de los "españoles" luchando por "España" sino la de los "cristianos" dando su sangre por recobrar su "tierra". El concepto de "tierra"— en la mentalidad medieval hispánica— merecería un estudio en profundidad, que no fuera solamente cuantitativo: no olvidemos que, dentro del mundo cristiano, la tierra, unida y opuesta al cielo, reino de Dios, fue el ámbito entregado al hombre antes de convertirse en el "exilio", en el "valle de lágrimas" en el que todo ser humano ha de realizar su salvación.

El vínculo que, desde la alta Edad Media, une en España los hombres a la tierra en la que viven es primordial. A partir del siglo XII, este vínculo adquiere una connotación de inalienabilidad dentro de los nuevos conceptos jurídicos que definen el "derecho natural" como derecho superior: se es "natural" de Castilla, Portugal o Aragón y no "súbdito" de sus reyes aunque, obviamente, la "naturaleza" implique un reconocimiento del monarca. La ruptura del vínculo entre el rey y ciertos nobles descontentos —en las luchas civiles tanto de la época de Alfonso X como de Enrique II, Juan I o Juan II— se tradujo siempre por la "desnaturalización" de éstos: la asimilación es total entre el rey y el espacio dentro del que ejerce su poder. Las crónicas escritas por y para la nobleza en los siglos XIV y XV intentaron, efectivamente, presentar a ésta como "guardián" de la "tierra", encargada de aconsejar al rey para que no se desviara de sus obligaciones para con ella[43].

Sin embargo, un gesto y un objeto simbolizan la realeza en la España medieval. El signo de reconocimiento del rey en Castilla es, nos dicen los tratados de nobleza del siglo XV[44], el "besamano", lo que confirma los relatos

---

[42] Faustino Menéndez-Pidal de Navascués, "Los emblemas heráldicos en la sociedad medieval", *III Curso de Cultura Medieval (23-28 septiembre 1991)*, Aguilar de Campoó, 1994.

[43] Adeline Rucquoi, "La lutte pour le pouvoir en filigrane de l'historiographie trastamariste", en A. Rucquoi (ed.), *Genèse médiévale de l'Espagne Moderne. Du refus à la révolte: les résistances*, Niza, Publications de la Faculté des Lettres de Nice, 1991, 127-144.

[44] Ver, por ejemplo, el *Cirimonial de Príncipes* de Diego de Valera, redactado hacia 1460: "Ante los otros reyes se acostunbra poner tres vezes la rodilla en el suelo; a los reyes d'España

de los cronistas que lo exaltan como signo de reconocimiento, por parte de los nobles, del nuevo monarca. Gesto de sumisión muy antiguo —incluido dentro de las ceremonias de entronización de los reyes visigodos— el besamano pertenece, por otra parte, al conjunto de gestos específicos de la sociedad feudal y está reservado a la nobleza. Su significado se inscribe, pues, tanto dentro del papel del rey como *imperator*, heredero de los conceptos teodosianos, como dentro del que asumía de caudillo de la Reconquista, caballero cruzado, cabeza de la nobleza. En su *Nobiliario Vero*, escrito hacia 1475-1480 y editado en Sevilla en 1492, Fernando de Mexía hablará del rey como del "padre" de su nobleza a la que debe de guiar como "madre". Fuera del besamano, no parece que, en la España medieval, la persona real estuviera rodeada de un ceremonial específico: las fiestas, juegos y torneos en las que participaba el rey eran fiestas propias de la aristocracia, en las que el monarca desempeñaba el mismo papel que los demás nobles[45]. Tan sólo la llegada al trono de Carlos V introducirá en la corte española una etiqueta rígida, procedente de la corte de Borgoña[46].

El pendón, con su forma específica, está asimismo íntimamente vinculado al concepto de poder monárquico en la España medieval y figura ya en las miniaturas de la primera mitad del siglo XII. El reconocimiento del nuevo rey por parte de las ciudades —que, con la nobleza, constituyen el conjunto de la sociedad civil— se realiza, a finales de la Edad Media, mediante el alzamiento del pendón al grito de "¡Castilla, Castilla por el rey X!" o "¡por la reina X!". Bandera militar, el pendón llegó también a simbolizar el poder real. En la segunda mitad del siglo XIV, los toledanos reivindicaban en voz alta su privilegio de no servir —en las expediciones militares— si no fuera "bajo el pendón del rey"; manifestaban así su negativa a prestar el servicio de las armas bajo el mando de cualquier miembro de la nobleza, aunque se tratara de campañas organizadas por el rey[47]. En los tratados de nobleza y heráldica que empezaron a florecer a partir de la segunda mitad del siglo

---

solamente se besa la mano; a los reyes de Napol la mano y el pie como al Santo Padre..." (Mario Penna, *Prosistas españoles del siglo XV*, B.A.E. t. 116, Madrid, 1959, p. 163).

[45] Teófilo F. Ruiz, "Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XVe siècle. Les célébrations de mai 1428", *Annales E.S.C.*, 1991, n° 3, pp. 521-546.

[46] Pese a que el apellido paterno, Habsburgo, sirviera para definir a la dinastía que empezó con Carlos V, la familia alemana de los Habsburgo estaba arruinada y había perdido peso en Alemania; la mayor parte de las "novedades" introducidas en España —incluyendo la etiqueta de corte y la moda de lo negro en el vestir— provinieron de la corte de Borgoña, en las que se habían forjado a lo largo del siglo XV. La España del siglo XVI es el producto de la conjunción de Castilla con Borgoña. Con la llegada de la herencia borgoñona entrarán también a España historias relativas a un poder "milagroso" de los reyes como exorcistas.

[47] Véase Adeline Rucquoi, "Des villes nobles pour le Roi", en A. Rucquoi (ed.), *Realidad e Imágenes del Poder. España a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1988, pp. 195-214.

XV —para multiplicarse desmedidamente a lo largo de los dos siglos siguientes—, el "pendón" encabezará siempre la descripción de las diversas banderas y enseñas entonces en uso. Ahora bien, si el pendón simbolizó de alguna forma el poder real en Castilla, no existió un objeto único y específico, un "pendón" que se guardara en un lugar sagrado y tan sólo saliera a la luz en grandes ocasiones como el *oriflamme* francés, que no podía utilizarse si no era en guerras justas[48].

Nos quedaría por valorar, dentro del conjunto de imágenes y representaciones de la realeza en la Castilla medieval, las imágenes de todos los reyes que, tallados en madera policromada, ornaban una de las salas del alcázar de Segovia. Las estatuas desaparecieron durante un incendio en el siglo XIX y las dos series de dibujos que existen no coinciden. Ignoramos, por lo tanto, la función que se les atribuía: ¿serían una manifestación de la continuidad monárquica? ¿fueron realizadas a finales de la Edad Media cuando la sociedad española erigió a la nobleza como valor supremo y a la Antigüedad como su fundamento? ¿quién encargó tal obra y en qué circunstancias?

Ni unción, ni consagración, ni coronación, ni poderes milagrosos de curación, ni siquiera panteón real: obviamente, los fundamentos de la realeza en la España medieval no pertenecen al mismo ámbito cultural y social en los que florecieron estos ritos y gestos, fundadores del poder de los reyes de Francia e Inglaterra. Profundamente enraizada en el mundo mediterráneo, heredera de la tradición romana y cristianizada desde muy temprano, organizada alrededor de una red urbana y de una economía ganadera y de comercio, entregada a la máxima empresa cristiana, la Cruzada, la península ibérica elaboró una teoría y una práctica del poder monárquico mucho más acorde a los conceptos clásicos y cristianos que a las "supersticiones" y la "psicología colectiva" de las sociedades superficialmente romanizadas del norte de Europa. El conocimiento de los autores griegos a través de sus traducciones árabes se unió al que se conservaba, en la España altomedieval, de las obras literarias, poéticas, apologéticas y tratadistas latinos y se enriqueció, a partir del siglo XII, con el estudio del derecho romano y de los maestros franceses; las estrechas relaciones mantenidas con Italia entre los siglos XIII y XV permitieron una rápida extensión del humanismo florentino y romano, mientras que el imaginario literario y poético absorbía los temas orientales difundidos por el mundo musulmán y los mitos sep-

---

[48] Philippe Contamine, "L'oriflamme de Saint-Denis aux XIVe et XVe siècles. Etude de symbolique religieuse et royale", *Annales de l'Est*, 1973, n° 3, pp. 179-244. Sobre el *oriflamme* y su apreciación por un castellano, ver Gutierre Diez de Games, *El Victorial. Crónica de don Pero Niño, conde de Buelna*, Juan de Mata Carriazo ed., Madrid, 1944.

tentrionales —artúricos, en particular—. Situada en la confluencia de varios mundos —el mediterráneo clásico, el oriental y el nórdico—, la península medieval se caracteriza por una cultura en la que resulta difícil distinguir claramente entre "lo popular" y "lo culto", ya que los temas que ponen por escrito autores eclesiásticos —desde Petrus Alfonsi a principios del siglo XI hasta el arcipreste de Talavera en el XV, pasando por Gonzalo de Berceo en el XIII y el arcipreste de Hita en el XIV— y miembros de la aristocracia —como Alfonso X en el siglo XIII, don Juan Manuel en el XIV y el marqués de Santillana en el XV— pertenecen a ambos medios y son comprensibles por todos los grupos sociales, al igual que las hazañas del Cid o los relatos míticos de Hércules —fundador de España—. La elección de la lengua vernácula como lengua de la *chancillería* real, a mediados del siglo XIII, facilitó su uso como lengua de derecho, de literatura, de filosofía y de poesía en Castilla como en Portugal y, más tarde, en Cataluña. No existió, pues, en la España medieval, el abismo que pudo separar, en Francia e Inglaterra, al grupo de los consejeros y letrados del rey de la "opinión común", de un pueblo iletrado y necesitado de gestos y ritos visibles, de "signos".

La pervivencia y la reivindicación del concepto de *imperium* —poder supremo heredado de los emperadores romanos y codificado en Constantinopla por Justiniano—, la Reconquista asimilada a una Cruzada —que justifica al rey y le permite situarse como cabeza de su nobleza y protector de su Iglesia—, la adopción de la Sabiduría divina como atributo propio de los monarcas y la profunda relación que existe entre la "tierra" y sus habitantes —una "tierra" de la que el rey es guardián y sus súbditos "naturales"—, nos parecen caracterizar y fundamentar la realeza en la España medieval. Los objetos y signos externos de esta realeza, si bien existieron como en las demás monarquías medievales, nunca adquirieron el carácter sobrenatural y mágico que les dieron otras sociedades; no era necesaria ninguna "sacralización" de la realeza, en la medida en que ésta no era puesta en tela de juicio. Los pensadores españoles medievales tampoco sintieron la necesidad de proclamar la "superioridad" de su rey sobre los demás, excepto en contadas ocasiones. En una controversia con el canonista alemán Johannes Teutonicus, Vicente de España, a principios del siglo XIII, subrayó en Roma la independencia de su patria —a la que llama "santa España"— frente al papa y al emperador porque los españoles la habían ganado con su propia sangre y al hecho de que España poseía su propio código de derecho. En el siglo XV, Alfonso de Cartagena reivindicará la superioridad de Castilla sobre Inglaterra alegando su mayor nobleza, su papel en el "engrandecimiento" de la Cristiandad y su independencia frente a los demás poderes —el papa y el emperador—.

LA *HISTORIA RODERICI*, FUENTE DE TEXTOS CIDIANOS
(Conclusión)

IRENE ZADERENKO
(City University of New York)

La *Historia Roderici* y el *Poema de Mio Cid*

La relación entre la *HR* y el *PMC* no empieza a percibirse hasta época reciente. La razón se debe, principalmente, a que los textos poéticos que tratan del Cid estaban tan desacreditados, en cuanto a su veracidad, que eran considerados obras literarias totalmente alejadas de la historia. Menéndez Pelayo estaba dispuesto a atribuir al *Poema del Cid* más contenido histórico que fabuloso, si no fuera por las bodas de las hijas de Rodrigo y el desenlace del "Tercer cantar"[1].

En su edición de la *HR*, Bonilla y San Martín sostiene que no hay motivos suficientes para suponer que medie una relación estrecha entre ésta y el *PMC*. También Menéndez Pidal niega cualquier posible relación entre ambos textos dado que atribuye una fecha temprana al poema (hacia 1110 en su primera redacción) y postula que habría sido compuesto por un autor-juglar que no podría haber utilizado una fuente latina.

La imposibilidad, por parte de estos críticos de percibir relación alguna entre el texto de la *HR* y el *PMC* se debía a las partes ficticias del poema, es decir, los "Cantares primero" y "Tercero", que contrastaban con la fidelidad

[1] En la *Antología de poetas líricos castellanos* opina que pertenece enteramente a la leyenda "el hecho capital al que parece concurrir toda la acción, el drama doméstico y heroico que con tanta grandeza y sencillez se desenvuelve en el último de los tres cantares que en su estado actual integran el poema. En vano el doctísimo P. Berganza, que hizo esfuerzos tan desesperados como ingeniosos para salvar al pie de la letra la tradición épica, defendió todavía como histórico el primer casamiento de las hijas del Cid con los Infantes de Carrión" (vol. VI, Santander, Aldus, 1944, pp. 272-273)

Temas Medievales, N° 5, Buenos Aires, 1995

histórica de la *HR*. Los datos aportados por la *HR* parecían diluirse entre batallas no documentadas históricamente (Castejón y Alcocer), episodios cómicos tomados de fuentes literarias o jurídicas (el de los judíos, el conde de Barcelona negándose a comer, la actitud de los infantes de Carrión frente al león) y bodas inexistentes. En sus análisis, no advirtieron que el único cantar que aportaba datos históricos comprobables era el "Segundo". En efecto, si sometemos este cantar a un examen detallado resulta innegable que el poeta se sirvió extensamente de la *HR* al componerlo.

Russell fue el primero en notar que el relato de la campaña de Valencia requería de una fuente escrita:

> "En este caso [la campaña contra Valencia] no hay el menor indicio de que el poeta conociera de primera mano una región que, desde luego, todavía estaba bajo dominio musulmán cuando se compuso nuestro poema. La geografía de dicha campaña es, sin embargo, densa y exacta. El poeta da la impresión de que la maneja con seguridad. No obstante, sabemos que su relato, visto del punto de vista del historiador, es un `rifacimento' literario. Debe derivarse de una fuente histórica cristiana que describiera la toma de Valencia y que el poeta hubiera manejado para informarse, pero revisando a voluntad las noticias contenidas en ella para hacerlas cuadrar con la estructura de su poema y con los fines literarios y morales que él se propuso. Es muy probable que el relato de las campañas del Jiloca se debiera a la misma fuente, cuya forma sería muy parecida a la de la *Gesta Roderici*"[2].

Años más tarde, C. Smith[3] ha vuelto a referirse a la relación de estos dos textos, haciendo una sucinta evaluación de las opiniones de la crítica al respecto. De acuerdo con Smith, es precisamente la *Historia Roderici* la que puso a disposición del poeta un caudal de materiales. Louis Chalon percibe alguna relación entre los dos textos con referencia al episodio del conde de Barcelona pero no se atreve a establecer una conexión entre ellos. Por otra parte, Ian Michael parece indicar que la *Historia Roderici* fue conocida por el poeta y, en una nota sobre el conde de Barcelona, comenta que hay suficientes razones para pensar que el poeta conocía el relato de la *HR* pero encontró impropio del carácter del Cid el trato descortés dado al conde y alteró adrede la narración inventando la escena en que el conde se niega a comer con el Cid. Aunque estos críticos han aludido a que el *Poema* depende en cierto grado de la *Historia*, no se ha estudiado el asunto detalladamente ni se ha resuelto.

Sin embargo, una comparación minuciosa del "Segundo cantar" con los episodios correspondientes de la *HR* —es decir los que tienen como tema

---

[2] Peter Russell, "El *Poema de Mio Cid* como documento de información caminera", *Temas de "La Celestina" y otros estudios*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 177.

[3] Colin Smith, *La creación del "Poema de Mio Cid"*, Barcelona, Crítica, 1985, pp. 185-186 y nota 4.

central la campaña del Levante y la conquista de Valencia por el Cid— revela sin lugar a dudas que la *HR* fue utilizada como fuente del "Segundo cantar". En el poema, los temas han sido recreados, la acción simplificada y se han agregado o quitado personajes con el objetivo de realzar la figura del Cid. Estas modificaciones son comprensibles si se considera que el autor del poema obedece principalmente a criterios artísticos y de verosimilitud y no a la verdad histórica ("certissima veritate"), como el autor de la *HR*[4]. A esto hay que añadir que las fechas asignadas actualmente por la crítica a ambas obras —mediados del siglo XII para la *HR* y principios del siglo XIII para el *PMC*— no prensentan ninguna dificultad para la utilización de la fuente histórica por parte del poeta.

En fin, se puede afirmar que todos los temas tratados por el autor del "Segundo cantar" están ya desarrollados en la *HR*. Hay, entre otras cosas, actitudes de personajes idénticas en ambos textos, situaciones similares (aunque a veces atribuidas a otros personajes) y versos que parafrasean en español el texto latino, como veremos a continuación[5]. Un ejemplo obvio es el primer verso del "Segundo cantar", un verso clave como veremos luego, que es traducción literal del incipit de la *HR*:

"Aquis compieça la gesta de mio Çid el de Bivar" (1085)
"Hic incipit gesta de Roderici Campi Docti" (921).

Llama la atención que ésta sea la única ocurrencia de la palabra "gesta" en todo el poema[6].

Los versos del poema que se pueden identificar, con facilidad, con fragmentos de la *HR* son numerosos. Vamos a hacer un repaso de las dos obras señalando coincidencias textuales, siguiendo aproximadamente el orden de los versos del "Segundo cantar". En los primeros versos del cantar, el poeta enumera las conquistas del Cid. Todas, excepto Xerica, figuran en la *HR*. Onda y Almenar:

"Mio Çid gaño a Xerica e a Onda e Almenar" (1092)
"...in loco qui dicitur Ondia, reparavit quendam castrum fecitque eum fortem" (942, 13-4)

---

[4] David Hook hace un interesante análisis de los motivos que habría tenido el autor del "Segundo cantar" para alterar el orden cronológico de las conquistas del Cid en la campaña del Levante ("The Conquest of Valencia in the *Cantar de Mio Cid*", *Bulletin of Hispanic Studies*, L, 1973, pp. 120-126).

[5] Las citas han sido tomadas de la edición de Colin Smith del *PMC* y de la edición de la *HR* en *La España del Cid* (7ª ed., vol. II, pp. 921-971) de R. Menéndez Pidal.

[6] Franklyn M. Waltman, *Concordance to "Poema de Mio Cid"*, University Park y Londres, The Pennsylvania State University Press, 1972, p. 226.

"Rodericus... inclusit eum in oppido quod dicitur Almenara. Oppidum autem obsedit, et tribus mensibus undique fortiter debellavit; quibus transactis, viriliter cepit" (965, 22-4).

Borriana:

"tierras de Borriana todas conquistas las ha" (1093).

Aunque Borriana no se menciona en la historia latina como conquista del Cid, aparece varias veces como lugar de residencia temporaria de Rodrigo, como territorio suyo:

"Rodericus autem permansit in Burriana tamquam lapis immobilis" (943, 12-3)
"Rodericus quippe metatus est castra sua in Burriana" (951, 13-4)
"Rodericus vero moratus est in Burriana in partibus Valentie" (951, 16)
"Rodericus vero, egressus ab urbe Valentia, ad eum in Burriana pervenit" (963, 16-7).

Murviedro:

"El con todo esto priso a Murviedro" (1095)
"...oppidum Muri Vetuli ilico obsedit" (966, 8).

Las enormes riquezas adquiridas por el Cid y los suyos, difíciles de contar:

"Tan ricos son los sos que non saben que se an" (1086)
"Tantam igitur et tam preciosissimam in urbe hac adquisivit peccuniam, quod ipse et universi sui facti sunt divites et locupletes ultra quam dici potest" (961, 3-5).

El despliegue de las tiendas de los hombres del Cid o de sus enemigos se repite varias veces, tanto en el texto latino como en el romance:

"açerca de Murviedro tornan tiendas a fincar" (1101
"fincaron las tiendas e posan las yentes descreidas" (1631)
"alçavan los ojos, tiendas vieron fincadas" (1645)
"Fincadas son las tiendas e pareçen los alvores" (1657)
"...sua tentoria fixit" (926, 21)
"Illic autem fixit tentoria sua..." (934, 12-3)
"Rodericus autem morabatur in illo loco in quo fixerat tentoria sua..." (935, 13-4).

La ayuda de Dios invocada para la toma de Murviedro:

"Ayudol el Criador, el Señor que es en çielo
El con todo esto priso a Murviedro
ya vie Mio Çid que Dios le iva valiendo" (1094-6)
"...ibidem tibi Deo vero missam te laudando facerem celebrare"
"Finita itaque huiuscemodi oratione, oppidum Muri Vetuli ilico obsedit" (966, 6-8).

El pan y el vino que se mencionan en el asedio a Murviedro, aunque en otro contexto, también aparecen en la *HR*:

"bevemos so vino e comemos el so pan" (1104)
"...panis etiam et vini et carnis" (953, 25).

Entrada a Murviedro con grandes ganancias:

"entravan a Murviedro con estas ganançias que traen grandes" (1153)
"(Ocupación de Murviedro) Rodericus ad intrandum castrum milites suos permisit... intrare omnino precepit. Illi vero castrum continuo intraverunt... In ipso autem castro, quamvis evacuato, multas invenuerunt divitias" (969, 11-3, 21-2).

Llama la atención, en el texto latino, la repetición del verbo "intrare", con el cual comienza el verso correspondiente del poema.

La palabra "soldada"[7], que aparece varias veces en el texto latino, se halla también en el poema:

"¡ali pareçra el que mereçe la soldada!" (1126)
"...suis militibus donans solidatam" (934, 5-6)
"Data itaque solidata" (934, 7)
"Dabo quidem vobis vestram solidatam, sicut dare vobis soleo... Accipies quidem a me tuam solidatam, quam tibi dare soleo" (Carta del Cid al Conde de Barcelona, 947, 1, 25-6).

Toma de Cebolla:

"prisieron Çebola e quanto que es i adelant" (1150)
"Castrum quidem Cepulle undique fortiter debellatum tunc continuo cepit" (958, 1-2).

Ocupación de Peña Cadiella:

"ganaron Peña Cadiella las exidas e las entradas" (1163)
"Quo in loco quendam castrum, qui dicitur Pennacatel, quod sarraceni funditus destruxerant, multis et firmis edificiorum munitionibus rehedificavit..." (953, 19-21).

La expresión "exidas e entradas", de origen legal según C. Smith, aparece también en la *HR*:

---

[7] Corominas, en su *Breve diccionario etimológico*, fecha el primer testimonio de la palabra "soldada" h. 1140, seguramente por el *PMC*, ya que esta fecha es la atribuida por Menéndez Pidal a la redacción final del poema tal como lo conocemos. Deriva del latín tardío *solidus* (adjetivo sustantivado), "cierta moneda de oro, ducado". En la Edad Media, "sueldo" sigue siendo nombre de una moneda, con cuyo valor coincidía con la paga de un soldado, de ahí "paga de soldado".

"...egressum a castello et ingressum ad castellum" (966, 11-2).

La descripción del asedio de Valencia tiene puntos comunes en ambos textos:

"A los de Valençia escarmentados los han,
non osam fueras exir nin con el se ajuntar;
tajava les las huertas e fazia les grand mal" (1170-2)
"Rodericus fixit castra sua iuxta Valentiam. Messes quidem illorum cum equis cepit comedere, eorumque domus forinsecas destruere" (958, 9-11).

Algunos episodios del sitio de Valencia, en el poema, recuerdan aspectos del sitio de Murviedro en la *HR*:

"Mal se aquexan los de Valençia que non saben ques far" (1175)
"...afflictos et coactos, locuti sunt ad invicem: "'Quid miseri faciemus?'" (966, 14-5)
"Mal cueta es señores, aver mingua de pan
fijos e mugieres ver lo murir de fanbre" (1178-9)
"Jam enim nos et uxores nostre et filij atque filie fame proculdubio moriemur" (966, 19-20)
"por el rey de Marruecos ovieron a enbiar" (1181)
"Jlli autem miserunt nuntios suos ad regem Iuzeph" (967, 8).

El plazo otorgado a los sitiados:

"Metiola en plazo si les viniessen huviar" (1208)
"Homines Valentie, usque ad mensem augustum spatium et indutias vobis libenter dabo. Si vero interim Iuzeph venerit et vobis sucurrerit..." (959, 17-19).

También otorga el Cid un plazo a los habitantes de Murviedro en la *HR*, por lo que la narración del sitio de Valencia podría haberse inspirado casi en su totalidad en la toma de Murviedro siguiendo el relato de la *HR*.

El botín de guerra de Rodrigo y los suyos:

"el oro e la plata ¿quien vos lo podrie contar?
Todos eran ricos quantos que alli ha" (1214-5)
"e los otros averes ¿quien los podrie contar?" (1218)
"Jnvenit et adquisivit utique in ea multas et innumerabiles peccunias copiam, videlicet auri et argenti inmensam et numero penitus carentem... ultra quam dici potest" (960, 30-1; 961, 1, 5)
"Rodericus igitur et omnes sui tunc sunt nimis ditati, et multo auro et argento... atque thesauris inenarrabilibus" (962, 15-6, 18).

El número de soldados enemigos:

"[A] aquel rey de Sevilla el mandado legava
que presa es Valençia, que non gela enparan;

vino los ver con .xxx. mill de armas" (1222-4)
"...Mahumeth sobrinus Iuzeph regis moabitarum et hysmaelitarum cum inmenso exercitu, videlicet xxx.ª milia militum omnibus armis bene munitorum..." (963, 30; 964, 1-3).

Llama la atención la coincidencia exacta en el número de soldados enemigos. Aunque, en el primer caso, el texto se refiere a los soldados enviados por el rey de Sevilla y, en el segundo, a los enviados por Yuçef y comandados por su sobrino, nótese que ambos textos tienen complementos similares ("de armas", "armis bene munitorum"). Pero, además, C. Smith señala en una nota al verso 1230 que en lugar de "aquel rey de Sevilla" aparece en el manuscrito "aquel rey de marruecos". Smith considera que es un error del copista y lo corrige (*Poema de Mio Cid*, 184). También lo corrige Menéndez Pidal en su edición crítica del poema. Ian Michael retiene la lección "de Marruecos" y señala que "el general almorávide a quien probablemente se refiere había venido originalmente de Marruecos y a partir de 1091 Sevilla pertenecía al imperio almorávide marroquí. Por lo tanto, como el mismo Menéndez Pidal señaló (ed. crít., p. 851), resulta curioso que la alusión es acertada, si la interpretamos como `Aquel rey oriundo de Marruecos'"[8]. Sin embargo, parece claro que la confusión proviene de los cambios que el poeta introdujo en la fuente que utilizaba (la *HR*).

La expresión alegre del Cid:

"Alegre era el Çid" (1157)
"Alegre era el Campeador" (1219)
"Ya folgava mio Çid" (1221)
"Rodericus... robusto animo gaudenter expectavit" (956, 16).

El Cid sonríe:

"Alegras le el coraçon e tornos a sonrrisar" (1266)
"Rodericus... ylari vultu" (944, 4).

Aunque referido al moro Avengalvón, hay un hemistiquio en el poema que se acerca mucho a la expresión latina:

"sonrrisando se de la boca hivalo abraçar" (1518).

También aparece referido a Alvar Fáñez:

"Sonrrisos de la boca Minaya Albar Fañez" (1527).

---

[8] Ian Michael (ed.), *Poema de mio Cid*, Madrid, Castalia, 1981, p. 165.

Y también el rey sonríe en ambos textos:

"sonrrisos el rey, tan velido fablo" (1368)
"...ylari vultu rex Aldefonsus" (933, 6).

Los enemigos que se ahogan en la fuga:

"en el passar de Xucar i veriedes barata,
moros en aruenço amidos bever agua" (1228-9)
"Jnmensa nimirum illorum pars fugiendo in mari est submersa et suffocata" (965, 1-2).

El binomio "moros e christianos":

"e que fablassen desto moros e christianos" (1242)
"...tam christiani quam pagani" (947, 20-1).

El besamanos:

"que ningun omne de los sos ques le non spidies o nol besas la mano" (1252)
"besa vos las manos (e) que los prendades vos" (1338)
"y embia vos dozientos cavallos e besa vos las manos" (1854)
"...tuas osculando manus" (938, 10-1).

Las cartas y otros escritos del Cid:

"de los que son aqui e comigo ganaron algo
meter los he en escripto e todos sean contados" (1258-9)
"Escrivien cartas, bien las sello" (1956).

En la *HR*, Rodrigo escribe varias cartas y "pone por escrito" los cuatro juramentos:

"Rodericus... misit alteros legatos cum suis litteris ad Almuctaman" (928, 2-3)
"...excond[i]ctionis et excusationis per se ipsemet iudicavit, et sub scripto posita tandem regi direxit" (938, 30-1)
"...iussit continuo suam epistolam scribere" (945, 28-9).

En cuanto al sello del verso 1956, aparece en las capitulaciones de conquista concedidas al Cid "sigillo scriptam et confirmatam" (933, 12), aunque usado por el rey, no por Rodrigo.

El botín en marcos:

"en el aver monedado .xxx. mill marcos le caen" (1217)
"entre oro e plata fallaron tres mill marcos" (1737)
"...quatenus ob redemptionem suam .LXXX. milia marcas de auro Valentie sibi darent" (949, 10-2).

Los presentes para el monasterio de Cardeña:

"e mando mill marcos de plata a San Pero levar" (1285)
"(Jimena) ad monasterium sancti Petri Caradigne detulit ibique non modicis muneribus" (971, 21-2).

Llama la atención que la mención de San Pedro de Cardeña aparezca en ambos textos asociada con ricos presentes aunque, en el poema, es Rodrigo el que envía el donativo al monasterio y en la *HR* es Jimena.

Hacia el final de la *HR*, el obispo de Valencia es enviado por Jimena a pedir auxilio al rey Alfonso VI. El obispo es un personaje de cierta importancia en el poema:

"El obispo don Jheronimo —buen christiano sin falla—
las noches e los dias las dueñas aguarda[va]" (1546-7)
"Uxor... episcopum civitatis ad regem Aldefonsum protinus direxit" (971, 3-4).

La necesidad de abreviar la narración:

"dexare vos las posadas, non las quiero contar" (1310).

Colin Smith, siguiendo a Curtius, observa en las notas a su edición del poema que frases similares pueden encontrarse en la épica francesa (por ejemplo *Couronnèment Louis*, 269 y 1448; cuatro veces en *Aymeri de Narbonne* "De ses jornees ne sai que vos contasse", etc.). Pero la necesidad de abreviar, de no ser prolijo en los detalles, ya estaba en la *HR*:

"Bella autem et oppiniones bellorum... non sunt omnia scripta in libro hoc" (933, 17-8)
"...seriatim narrare perlongum esse videretur, et forsitan legentibus in fastidium verteretur" (970, 17-8).

El episodio del "enviado" del Cid al rey presenta similitudes en ambos textos, aunque el personaje de Alvar Fáñez —que según los documentos de la época poco tuvo que ver con el Cid— no figura en la *HR*[9]:

---

[9] En el *Poema de Almería*, se dedican los versos 204-232 a la figura de Alvar Fáñez y se lo compara con el Cid. De allí podría provenir la asociación de ambos nombres, ya que por otra parte en este poema se llama a Rodrigo "Meo Cidi" y se lo recuerda como conquistador de Valencia (220-7). C. Smith señaló esta posibilidad en *La creación del "Poema de mio Cid"*. Otros motivos del poema (los obispos que incitan a la lucha contra los moros, las recompensas en oro y plata para los soldados) aparecen también en el *PMC*, por lo que habría que comparar ambos textos detenidamente. Por otra parte, el hecho de que el nombre de Alvar Fáñez, así como de otros personajes del *PMC*, figure en la "Carta de arras" del Cid, podría indicar que ésta fue la fuente de la asociación de ambos.

"Si a vos ploguiere, Minaya, e non vos caya en pesar,
enbiar vos quiero a Castiella do avemos heredades,
al rey Alfonsso mio señor natural" (1270-2)
"Rodericus... quendam militem suorum probissimum... ad regem misit" (938, 5, 8)
"Besava vos las manos mio Çid lidiador
los pies e las manos commo a tan buen señor
quel ayades merçed, ¡si vos vala el Criador!" (1322-24)
"Rodericus... rogans, tuas osculando manus" (938, 10-1).

Aunque referida a Jimena, la expresión "pedes osculans" también aparece en la *HR* (971, 6), al recibir ésta al rey Alfonso VI en Valencia después de la muerte del Cid.

El enviado presenta a Rodrigo como fiel vasallo:

"razonas por vuestro vassallo e a vos tiene por señor" (1339)
"Rodericus, tuus fidelissimus vassallus" (938, 9-10)
"...nullus miles ad te fideliter adiuvandum omnium illorum" (938, 20-1).

Los enemigos del Cid —que lo calumnian en la corte de Alfonso, según la *HR*— están representados en el poema por el conde García Ordóñez:

"Mager plogo al rey mucho peso a Garçi Ordoñez:
'¡Semeja que en tierra de moros non a bivo omne
quando assi faze a su guisa el Çid Campeador!'" (1345-7)
"...inimici sui (de Rodrigo) illum false reptaverunt coram te... mentiti sunt ut falsi et mali, et sunt sine bona fide" (938, 12-3; 18-9).

El conde y sus parientes aparecen, en ambos textos, enfrentados al Cid:

"Peso al conde don Garçia e mal era irado,
con .x. de sus parientes a parte davan salto" (1859-60)
"Comes autem Garsias Ordoniz congregavit omnes parentes suos et potentes... (956, 6-7).

Liberación de Ximena y de sus hijos:

"'Merçed vos pide el Çid, si vos cayesse en sabor,
por su mugier doña Ximena e sus fijas amas a dos:
saldrien del monesterio do elle las dexo
e irien pora Valençia al buen Campeador'" (1351-4).

Aunque en la *HR* no se indica que el Cid mande pedir al rey la liberación de su esposa e hijos, sí consta que estos fueron liberados:

"Rex... uxorem et liberos ad eum redire permisit" (938, 27-8).

El tema de las "heredades" del Cid, tan frecuente en el poema, es objeto

de un párrafo especial en la *HR*, en el cual se menciona un documento por el cual el rey le otorga a Rodrigo "iure hereditario" las tierras que conquiste a los moros:

> "[habla el rey:] sirvan les sus heredades do fuere el Campeador.
> Atrego les los cuerpos de mal e de ocasion" (1364-5)
> "[dice el Cid:] enbiar vos quiero a Castiella do avemos heredades" (1271)
> "entrad conmigo en Valençia la casa,
> en esta heredad, que vos yo he ganada" (1606-7)
> "yo ffincare en Valençia ca la tengo por heredad" (1472)
> "(el rey le otorga al Cid) omnem terram vel castella que ipsimet posset adquirere a sarracenis in terra sarracenorum, iure hereditario prorsus essent sua; non solum sua, verum etiam filiorum suorum et filiarum suarum et tocius sue generationis" (933, 12-6).

El episodio en que los infantes de Carrión tratan de congraciarse con el Cid a través de Alvar Fáñez, es similar al episodio de la *HR* en que el conde de Barcelona, después de ser liberado por el Cid, le ofrece su amistad:

> "saludad nos a mio Çid el de Bivar" (1387)
> "Rodericum meum amicum ex parte mea nimium salutate..." (950, 14-5)
> "somos en so pro quanto lo podemos far;
> el Çid que bien nos quiera nada non perdera" (1388-9)
> "...eiusque me verum velle esse amicum et in cunctis necessitatibus suis coadiutorem, proculdubio eidem narrare non desista[ti]s" (950, 15-7).

En la *HR*, el Cid desconfía del ofrecimiento del conde de Barcelona y la misma actitud tiene en el poema hacia los infantes de Carrión:

> "e piden me mis fijas pora los ifantes de Carrion.
> Ellos son mucho urgullosos e an part en la cort,
> deste casamiento non avria sabor" (1937-9)
> "Rodericus vero, audita pro nichilo habens, suum amicum esse et cum illo pacem habere se omnino negavit" (950, 20-1).

Serán sus soldados los que convenzan a Rodrigo de acceder a la propuesta del conde. En el poema el rey es el que convence a Rodrigo de realizar las bodas con los infantes:

> "Vuestras fijas vos pido, don Elvira e doña Sol,
> que las dedes por mugieres a los ifantes de Carrion.
> Semejam el casamiento ondrado e con grant pro" (2075-7)
> "Cui sui milites et primates dixerunt: 'Quid est hoc? Quid mali unquam fecit tibi comes Berengarius, quod tu non vis pacem habere cum illo?'" (950, 22-4).

No es el Cid el que pide, sino los otros:

"ellos vos las piden e mando vos lo yo" (2078)
"Non enim ipsum tu rogas, sed ille te rogat quod tecum pacem habeat" (951, 1-2).

Nótese la construcción en quiasmo en ambos textos.

El tema de la relación de Rodrigo con reyes moros está presente tanto en el poema como en la *HR*. Dice Avengalvón refiriéndose al Cid en el *PMC*:

"ondrar vos hemos todos ca tal es la su auze,
mager que mal le queramos non gelo podremos far,
en paz o en gerra de lo nuestro abra;
muchol tengo por torpe qui non conosçe la verdad" (1523-6).

Compárese con la relación de Rodrigo y Almuctaman descripta en la *HR*:

"Iste vero Almuctaman multum diligebat Rodericum, et preposuit et exaltavit eum super regnum suum et super omnem terram suam, utens in omnibus consilio eius" (926, 4-6)
"Rodericus autem Diaz pariter cum Almuctaman reversus est ad Caesaraugustam, ibique receptus est a civibus illius civitatis cum summo honore et maxima veneratione" (929, 1-3).

En el poema, no se mencionan situaciones especialmente penosas para Jimena, excepto la de la separación misma. Sin embargo, cuando Jimena llega a Valencia y ve al Cid después de una larga separación, exclama:

"¡Merçed, Campeador en buen ora çinxiestes espada!
Sacada me avedes de muchas verguenças malas" (1595-6).

El sentido de estos versos se explica mejor si tenemos en cuenta lo que narra la *HR*:

"Rex... suam uxorem et liberos in custodia illaqueatos crudeliter retrudi" (937, 25-6).

Más tarde, dice Rodrigo en uno de sus juramentos:

"Sine merito, sine ratione et absque omni culpa abtulit mihi meum honore, et captivavit meam uxorem, tam magnum et crudelissimum mihi fecit desonorem!" (941, 8-10).

Es muy posible, pues, que Jimena se refiera en el poema a su prisión, narrada en la *HR*.

El Cid frente a Yuçef:

"Dezir vos quiero nuevas de alent partes del mar,
de aquel rey Yuçef que en Marruecos esta.
Pesol al rey de Marruecos de mio Çid don Rodrigo:
'¡Que en mis heredades fuerte mientre es metido

y el non gelo gradeçe si non a Jhesu Christo!'" (1620-4)
"Juzeph autem paulo ante sibi litteras direxerat, in quibus, quod nullo modo Valentie terram intrare auderet, omnino ei mandaverat" (959, 6-8)
"Aquel rey de Marruecos ajuntava sus virtos,
con .l. vezes mill de armas todos fueron conplidos;
entraron sobre mar, en las barcas son metidos,
van buscar a Valençia a mio Çid don Rodrigo" (1625-8)
"Quod autem Iuzeph audiens, inmensum et innumerabilem exercitum congregari ilico mandavit, illumque transfretare sine dilatione denique sollicitus precepit" (959, 13-5)
"Numerus autem illorum erat quasi .C.L. milia" (961, 19-20).

Menéndez Pidal hace el siguiente comentario: "Quizá la C numeral sería abreviatura de 'circa' y quedarían 50.000 caballeros, cifra igual que la del *Poema del Cid*, verso 1626, y de la *Prim. Crón.*, 596a".

Los moros llegan a Valencia y arman sus tiendas:

"Legaron a Valençia la que mio Çid a conquista;
fincaron las tiendas e posan las yentes descreidas" (1630-1)
"Hij itaque venientes in loco qui dicitur Quarto, ab urbe Valentia .iiii. or miliarios habenti, castra sua fixerunt" (961. 15-6).

En el poema, Rodrigo conforta a Jimena y a sus hijas, aterrorizadas ante la presencia de los moros:

"Non ayades miedo ca todo es vuestra pro;
antes destos .xv. dias si plogiere al Criador
aquelos atamores a vos los pondran delant e veredes qua(n)les son" (1664-6).

En la *HR*, conforta a sus soldados y en ambos textos el Cid invoca a Dios:

"Rodericus vero solita cordis animositate se et suos viriliter confortabat ac corroborabat, et Dominum Ihesum Christum, ut suis divinum preberet auxilium, incensanter ac prece devota deprecabatur" (961, 29-32).

Los moros asedian Valencia:

"Los moros de Marruecos cavalgan a vigor
por las huertas adentro estan sines pavor" (1671-2)
"Quadam vero die, secundum solitum morem ululando ac vociferando atque debellado, dum urbem circundarent et suis viribus omnino eam capere crederent" (961, 33; 962, 1-2).

El Cid se confía a Dios:

"¡Hir los hemos fferir en el nombre del Criador e del apostol Santi Yague" (1690)
"Rodericus invincibilis bellator in Domino et in eiusdem clementia toto suo animo confidens..." (962, 2-4).

El Cid, con sus hombres bien armados, sale de Valencia:

"Salidos son todos armados por las torres de Valençia.
Mio Çid a los sos vassalos tan bien los acordando" (1711-2)
"Rodericus...cum suis bene armatis, ad eos vociferando eosdemque verbis minarum terrendo, audacter et viriliter agressus est" (962, 4-5).

El Cid matamoros:

"Mio Çid enpleo la lança, al espada metio mano,
atantos mata de moros que non fueron contados" (1722-3)
"Jrruit itaque in eos, et cum eiusdem bellum comisit inmensum, divina opitulante clementia, moabitas omnes devincit" (962, 5-7).

Descripción del botín:

"Mesnadas de mio Çid robado an el canpo,
entre oro e plata fallaron tres mill marcos,
de las otras ganançias non avia recabdo" (1736-8)
"entre tiendas e armas e vestidos preçiados
tanto fallaron desto que cosa es sobejana.
Quiero vos dezir lo que es mas granado:
non pudieron ellos saber la cuenta de todos los cavallos" (1774-7)
"Rodericus igitur et omnes sui tunc sunt nimis ditati, et multo auro et argento, et vestibus preciosissimis, et equis et palafredis, ac mulis seu diversis armorum generibus, et cibarie copia atque thesauris inenarrabilibus sufficienter repleti" (962, 15-8).

Con respecto a las bodas de las hijas del Cid, dice Menéndez Pidal que "el desposorio de las hijas del Cid con los infantes de Carrión y la intervención del rey Alfonso en ese contacto, me parecieron siempre dos hechos verdaderos, por varias razones, sobre todo porque el casamiento que Alfonso dio al Cid en 1074, para pacificar viejas enemistades del héroe, con Pedro Ansúrez, cabeza de los Beni Gómez de Carrión y con García Ordóñez de Nájera, tiene caracteres exactamente semejantes a los que presenta el matrimonio que, según el Cantar, propone Alfonso, de las hijas del Cid con los sobrinos de Pedro Ansúrez, para hacer olvidar nuevos rencores. El paralelismo es elocuente"[10].

Aunque, actualmente, la crítica considera fantástico el episodio del casamiento de las hijas del Cid con los infantes de Carrión, creo que sí es elocuente el paralelismo entre las dos bodas:

---

[10] Ramón Menéndez Pidal, *En torno al "Poema del Cid"*, Barcelona, EDHASA, 1964, pp. 119-120.

"Dixo el rey: ¡Esto fere d'alma e de coraçon!
Aqui vos perdono e dovos mi amor,
y en todo mi reino parte desde oy'" (2033-5)
"Rex Aldefonsus honorifice eum pro vasallo recepit atque eum nimio reverentie amore apud se habuit" (923, 8-10)
"[habla el rey:] Vuestras fijas vos pido, don Elvira e doña Sol,
que las dedes por mugieres a los ifantes de Carrion.
Semejan el casamiento ondrado e con grant pro" (2075-7)
"(Rex Aldefonsus) Dominam Eximinam neptem suam, Didaci comitis Ovetensis filiam, ei in uxorem dedit, ex qua genuit filios et filias" (923, 10-1).

Los puntos en común son significativos: el rey recibe al Cid como vasallo y unas bodas que honran al Cid por emparentarlo con la más alta nobleza y que son convenidas por el rey. En el *crescendo* del "Segundo cantar", se explica que las bodas se presenten al final, como culminación de un proceso de constante engrandecimiento de la figura del Cid, sin mostrar los altibajos que sufrió, en realidad, su relación con el rey. En el poema, tampoco se menciona el parentesco de Jimena con el rey Alfonso, posiblemente para realzar la importancia de las bodas de las hijas.

La enumeración de la comitiva que acompaña al Cid a las vistas con el rey, recuerda la enumeración de los enemigos capturados por Rodrigo tras derrotar a Sancho Ramírez en la *HR*:

"Minaya Albar Fáñez e aquel Pero Vermuez,
Martin Muñoz e Martin Antolinez el burgales de pro,
el obispo don Jeronimo coronado mejor,
Alvar Alvarez e Alvar Salvadorez,
Muño Gustioz el cavallero de pro,
Galind Garçiaz el que fue de Aragon:
estos se adoban por ir con el Campeador" (1991-7)
"Inter quos captos fuit videlicet episcopus Reymundus Dalmatij, et comes Sanctius Sanctij de Pampilona, et comes Nunnus de Portugale, et Gustedio Guntadiz, et Nunnus Suaris de Leone, et Anaya Suarij de Galletia, et Calvet, et Ennecus Sanggiz de Montecluso, et Symon Garciaz de Boil, et Pepinus Acenariz, et Garsia Acenariz frater eius, et Flayn Petriz de Pampilonia, nepos comitis Sanctij, et Fortunius Garsie de Aragone, et Sanctius Garsie de Alcaraz, et Blasius Garsie maiordomus regis; inter quos fuit etiam Garsia Didaci de Castella" (932, 7-15).

Nótese en ambas listas la presencia de un obispo.

El tema de los amigos de Rodrigo, más desarrollado en el poema a través de la figura de Alvar Fáñez, fiel compañero del Cid en todas sus campañas, aparece también en la *HR*:

"Mio Çid don Rodrigo en Valençia esta folgando,
con el Minaya Albar Ffañez que nos le parte de so braço" (1243-4)
"Esto mando mio Çid, Minaya lo ovo conssejado" (1251)
"Con Minaya Albar Fañez el se va consegar" (1256)
"¡Venit aca, Albar Fañez, el que yo quiero e amo!" (2221)

"Ille (Rodrigo) autem de regno Castelle exiens Barcinonam venit, amicis suis in tristicia relictis" (925, 23-4)
"Quo in loco regine regis Aldefonsi uxoris et amicorum suorum littere ad eum pertulerunt" (951, 21-2)
"Amicorum itaque suorum consilio obtemperans" (951, 32).

Antecedente de la figura de Alvar Fáñez puede ser el "militem suorum probissimum" (938, 5) que, según la *HR*, Rodrigo envía al rey para defenderlo de las falsas acusaciones de sus enemigos.

Generosidad del Cid con sus hombres y enriquecimiento de éstos:

"los que fueron de pie cavalleros se fazen,
el oro e la plata ¿quien vos lo podrie contar?
Todos eran ricos quantos que alli ha" (1212-5)
"mas mucho fue provechosa sabet, esta arancanda;
a todos los menores cayeron .c. marcos de plata" (1233-4)
"Los que ixieron de tierra de ritad son abondados,
a todos les dio en Valençia casas y heredades de que son pagados;
el amor de mio Çid ya lo ivan provando" (1245-7)
"Tunc nimirum Lirie, castrum Valentie vicinum, cum suo exercitu obsedit ibique militibus suis stipendia largissima distribuit" (951, 18-20)
"Rodericus igitur et omnes sui tunc sunt nimis ditati, et multo auro et argento..." (962, 15-6).

El destierro de Rodrigo:

"Por amor del rey Alffonsso que de tierra me a echado" (1240)
"Rex iniuste conmotus et iratus eiecit eum de regno suo" (925, 21-2).

El "portero" que envía el rey para que acompañe a Alvar Fáñez tiene su antecedente en la *HR*, en la cual aparece un "portarium" en uno de los juramentos del Cid[11]:

"Levedes un portero, tengo que vos avra pro" (1380)
"Hyas espiden e pienssan de cavalgar,
el portero con ellos que los ha de aguardar" (1448-9)
"todos fueron alegres del çervicio que tomaran.
El portero del rey quitar lo mandava" (1535-6)
"In hoc autem prelio non mentitus sum, sed ita feci sicut ille per portarium suum et per litteras mihi mandavit" (939, 9-11).

---

[11] Según Eduardo de Hinojosa, los "porteros" eran ejecutores de las órdenes del rey. En León y Castilla sustituyeron en el siglo XII al antiguo sayón real o "exequutor" del período visigótico y de los primeros siglos de la Reconquista. Las principales atribuciones de los porteros eran citar en nombre del Rey, notificar sus mandatos y dar posesión a los que obtenían sentencia favorable del tribunal de la Corte ("El derecho en el *Poema del Cid*", *Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*, Madrid, 1899, pp. 555-556).

Juramentos por Dios y sus Santos:

"¡plega al Criador con todos los sos santos" (2149)
"¡El Criador vos valla con todos los sos santos!" (2277)
"...iuro per Deum et per sanctos eius" (940, 5, 27-8)
"...per Deum et sanctos eius" (941, 3).

El caballo del Cid:

"Dio salto mio Çid en Bavieca el so cavallo,
de todas guarnizones muy bien es adobado" (1714-5)
"Rodericus... statim super equum suum equitavit, et suis armis munit[u]s" (964, 24).

Iglesia dedicada a Santa María en Valencia:

"Quando ovieron aquesto fecho salieron del palaçio
pora Santa Maria a priessa adeliñando;
el obispo don Jheronimo vistios tan privado,
a la puerta de la eclegia sediellos sperando" (2236-9)
"...ecclesiam sancte Marie Virginis ad honorem eiusdem Redemptoris Nostri Genitricis miro et decoro opere construxit" (970, 2-4).

La misa:

"De missa era exido essora el rey Alfonsso" (1316)
"oida es la missa· e luego cavalgavan" (1541)
"el obispo don Jheronimo la missa les cantava;
la missa dicha grant sultura les dava" (1702-3)
"dioles bendictiones, la missa a cantado" (2240)
"...ibidem tibi Deo vero missam te laudando facerem celebrare" (966, 6-7)
"Mox nimirum castrum ipse Rodericus ingrediens, in eo missam celebrare" (969, 15-6)
"Missam in eadem ecclesia" (970, 7-8).

Nótese, además, la construcción del primer hemistiquio del verso 1703, similar al ablativo absoluto latino.

Un aspecto significativo del carácter de Rodrigo que aparece en la *HR* y que no se menciona en el poema, es la crueldad de ciertos actos del Cid:

"[Habla Rodrigo] '...quoscunque vestrum capere vel habere potero, vivos igne cremabo et gladio non sine tormentis trucidabo'" (968, 28-30)
"(Rodericus) Ingentem nimirum atque mestabilem et valde lacrimabilem predam, et dirum et impium atque vastum inremediabili flamma incendium per omnes terras illas sevissime et inmisericorditer fecit. Dira itaque impia depredatione omnem terram prefatam devastavit et destruxit" (955, 6-10).

Tampoco menciona el poema al hijo (o hijos) del Cid, mientras que en la *HR* siempre se recalca que éste tuvo hijos e hijas:

"...ei in uxorem dedit, ex qua genuit filios et filias" (923, 11)
"...non solum sua, verum etiam filiorum suorum et filiarum suarum et tocius sue generationis" (933, 14-6).

Pero esto sólo confirmaría que el poeta usó los datos de la *HR* libremente, seleccionando y adaptándolos de acuerdo a sus necesidades y criterios estéticos.

Creemos que la abundancia de episodios y frases comunes a ambos textos prueban suficientemente que el autor del "Segundo cantar" utilizó la *HR* como fuente.

Muy distinto es el caso de los "Cantares primero" y "Tercero". El completo alejamiento de los hechos del "Cantar tercero" ya no se pone en duda. Si su autor conocía la *HR* prefirió, evidentemente, otras fuentes hasta para fechar la muerte del Cid ("el dia de çinquaesma", esto es el domingo de Pentecostés, 29 de mayo de 1099, en el poema y "in era M.ª C.ª XXXVII.ª mense iulio" en la *HR*, 970, 23-4).

En el "Primer cantar", la historicidad de las batallas de Castejón y Alcocer ha sido severamente cuestionada, siendo difícil establecer la localización de Alcocer[12]. C. Smith, por su parte, ha descubierto fuentes clásicas en que el autor se podría haber inspirado para describir estas batallas[13]. Otros han señalado fuentes literarias y jurídicas en la elaboración del episodio de los judíos. El enfrentamiento con el conde de Barcelona, extensamente tratado en la *HR*, se aleja por completo de la historia latina, empezando por el cambio de nombre del propio conde. El poeta lo llama "Remont" o "Remont Verengel", en tanto el conde de Barcelona derrotado por el Cid era Berenguer Ramón II "el fratricida", a quien la *HR* llama "Berengarius comes". Ramón Berenguer, también conde de Barcelona, fue su hermano.

Hay que notar —pues raramente se ha tomado en consideración— que el "Segundo cantar" tiene versos de apertura y de cierre que lo separan claramente del resto del texto, dándole una cierta autonomía. Y como ya señaláramos anteriormente, el verso de apertura es traducción literal del incipit de la *HR*. La unidad de contenido del "Segundo cantar" nos permite

---

[12] Ver al respecto los artículos de Peter Russell, "Alcocer" y "El *Poema de mio Cid* como documento de información caminera", *Temas de "La Celestina" y otros estudios*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 35-69; pp. 159-205.

[13] Señala analogías notables entre las secciones XC y XCI del *Bellum Iugurthinum* de Salustio y la batalla de Castejón e identifica un pasaje de las *Stratagemata* de Frontino (II, v, 34), en que se menciona un ardid similar al utilizado por el Cid para la conquista de Alcocer. Agrega, además, que "se reconoció hace tiempo que estos episodios, tales como los coloca el autor en su narración, no pueden ser históricos" ("Fuentes clásicas de dos episodios del *Poema de mio Cid*", *Estudios cidianos*, Madrid, Cupsa, 1977, pp. 107-123).

leerlo en forma independiente, como un canto a la hazaña máxima del Cid, la campaña del Levante y la conquista de Valencia.

Podríamos señalar otras diferencias entre los cantares, como los episodios cómicos, el tema de las espadas famosas, los agüeros, que sólo aparecen en los "Cantares primero" y "Tercero". El personaje de Martín Antolínez, apenas mencionado en el "Segundo cantar", es importante en los otros dos cantares. Pareciera que el principio de composición y las fuentes utilizadas en los "Cantares primero" y "Tercero" difieren en forma significativa de las del "Segundo cantar". Esto no hace sino confirmar la independencia del "Segundo cantar" de los dos restantes.

Una hipótesis explicativa de tales diferencias será motivo de un trabajo más extenso.

Bibliografía

I) *Manuscritos*

Los tres manuscritos de la *Historia Roderici* de que disponemos se encuentran en Madrid, en la Real Academia de la Historia.

Manuscrito I (de San Isidoro de León)
Signatura: A. 189-Est. 23, gr. 7ª, ff. 75r-95v. Letra del siglo XIII.
Manuscrito S (colección Salazar)
Signatura: Salazar; Est. 3°, gr. 4ª, G. 1, ff. 69r-86v. Letra de fines del siglo XV.
Manuscrito M (de Santa María de Meyá)
Signatura: Abad y Lasierra; Est. 21, gr. 3ª, n° 43. Letra del siglo XVIII.

II) *Texto: ediciones*

RISCO, Manuel, "Historia Roderici Didaci Campidocti ante hacinedita, & novissime in antiquo Codice Bibliothecae Regii Conventus S. Isidori Legionensis reperta", *La Castilla y el más famoso castellano. Discurso sobre el sitio, nombre, extensión, gobierno y condado de la antigua Castilla. Historia del célebre castellano Rodrigo Díaz, llamado vulgarmente El Cid Campeador*, Madrid, Blas Román, 1792, pp. XVI-LX (Apéndices VI).

MALO DE MOLINA, Manuel, *Rodrigo el Campeador*, Madrid, Imprenta Nacional, 1857, pp. 74-110 (Apéndice XIX).

CAVANILLES, Antonio, *Historia de España*, Madrid, J. Martín Alegría, 1861, Vol. II, pp. 345-392.
FOULCHE-DELBOSC, R., "Gesta Roderici Campidocti", *Revue Hispanique*, 21, 1909, pp. 412-459.
BONILLA y SAN MARTIN, Adolfo, "Las gestas del Cid Campeador", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 59, 1911, pp. 161-257.
MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, "Historia Roderici", *La España del Cid*, Madrid, Espasa Calpe, 1969, 7ª ed, Vol. II, pp. 906-971.
FALQUE, Emma, "Historia Roderici", *Chronica Hispana Saeculi XII*, Pars I, Turnholt, Brepols, 1990, pp. 1-98, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Vol. LXXI).

III) *Traducciones*

MASDEU, Juan F., *Historia crítica de España y de la cultura española*, Madrid, A. de Sancha, 1805, Vol. XX, pp. 147-319.
FALQUE, Emma, "Traducción de la *Historia Roderici*", *Boletín de la Institución Fernán González*, 201, 1983/2, pp. 339-375.

IV) *Crítica*

AMADOR DE LOS RIOS, José, *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, 1861-65, Vol. II, pp. 174-182.
BEER, Rudolph, *Handschriftenschätze Spaniens*, Viena, 1894, p. 313.
"Die Handschriften schenkung Phillip II an den Escorial vom Jahre 1576. Nach einem bisher unveröffentlichten Inventar des Madrider Palastarchivs", *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen der allerhöchsten Kaiserhauses*, XXIII, 6.
BELLO, Andrés, *El Poema del Cid*, en *Obras Completas de A. Bello*, Santiago de Chile, 1881, Vol. II.
BERGANZA, Francisco, *Antigüedades de España*, Madrid, 1719, Vol. I.
CALDERA, Ermanno, "L'oratoria nel *Poema de Mio Cid*", *Miscellanea di Studi Ispanici*, 10, 1965, pp. 5-29.
CIROT, Georges, "La Chronique Léonaise (Mss. A 189 et G 1 de la R. Academia de la Historia)", *Bulletin Hispanique*, XIII, 1911, pp. 133-156.
CHABAS y LLORENS, Roque, *Episcopologio valentino*, Valencia, F. Vives Mora, 1909, Vol. I.
CHALON, L., *L'Histoire et l'épopée castillane du Moyen Age*, París, Champion, 1976.
DOZY, R., *Recherches sur l'histoire et la litterature de l'Espagne pendant le*

Moyen Age, 2ª ed., Leyde, 1860.
FALQUE REY, Emma, "Cartas entre el Conde Berenguer de Barcelona y Rodrigo Díaz de Vivar", *Habis*, 12, 1981, pp. 123-137.
FLETCHER, Richard, *The Quest for El Cid*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
"Diplomatic and the Cid revisited: the seals and mandates of Alfonso VII", *Journal of Medieval History*, 2, 1976, pp. 305-337.
HINOJOSA, Eduardo de, "El derecho en el *Poema del Cid*", *Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*, Madrid, 1899, pp. 541-581.
HOOK, David, "The Conquest of Valencia in the *Cantar de Mio Cid*", *Bulletin of Hispanic Studies*, L, 1973, pp. 120-126.
HORRENT, Jules, *Historia y poesía en torno al "Cantar del Cid"*, Barcelona, Ariel, 1973, pp. 123-143.
HUBER, Victor A., "Antikritik", *Blätter für literarische Unterhaltung*, 50, 1830, p. 200.
Chrónica del famoso cavallero Cid Ruy Diez Campeador, Marburg, 1844.
LACARRA, María E., *El "Poema de mio Cid": realidad histórica e ideología*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1980.
LAPESA, Rafael, "Sobre el *Cantar de mio Cid*. Crítica de críticas. Cuestiones históricas", R. B. Tate (ed.), *Essays on Narrative Fiction in the Iberian Peninsula in Honour of Frank Pierce*, Valencia, Dolphin, 1982, pp. 55-66.
LINEHAN, Peter, "The Cid of History and the History of the Cid". *History Today*, 37, 1987, pp. 26-32.
MARTÍNEZ, Salvador, "Corpes: historia poética de una afrenta (de la *Historia Roderici* a Menéndez Pidal)", *Anuario de Letras*, XI, 1973, pp. 59-103.
El "Poema de Almería" y la épica románica, Madrid, Gredos, 1975.
"Epica románica en Cataluña. Reliquias de una tradición latina", *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, 1991, Vol. IV.
MASDEU, Juan F., *Historia crítica de España y de la cultura española*, Madrid, A. de Sancha, 1805, Vol. XX, pp. 147-319.
MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Antología de poetas líricos castellanos*, Santander, Aldus, 1944, Vol. VI, pp. 253-324.
MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *En torno al "Poema del Cid"*, Barcelona, EDHASA, 1964.
MICHAEL, Ian (ed.), *Poema de Mio Cid*, Madrid, Castalia, 2ª ed., 1981.
MORALEJO, José Luis, "Literatura hispano-latina (Siglos V-XVI)", en José M. Díez Borque (ed.), *Historia de las literaturas hispánicas no castellanas*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 60-79.
MILA y FONTANALS, Manuel, *De la poesía heroico popular castellana*, Barcelona, 1959.

MOMMSEN, Theodor, *Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum*, XI, 1894, p. 260.
PAVLOVIC, Milija N. y WALKER, Roger M., "The date of the *Historia Roderici*", *La Corónica*, XI, 1982, pp. 43-45.
POWELL, Brian, *Epic and Chronicle. The "Poema de mio Cid" and the "Crónica de veinte reyes"*, Londres, MHRA, 1983, pp. 10-15.
QUINTANA, Manuel J., "El Cid", *Obras Completas*, Biblioteca Autores Españoles, t. 19, Madrid, Atlas, 1946 (1ª ed. 1808), pp. 203-210.
RATCLIFFE, Marjorie, "Diego, hijo del Cid y la fecha de composición del *Cantar de mio Cid*", *Dicenda*, 9, 1990, pp. 163-169.
REILLY, Bernard F., *The Kingdom of León-Castilla Under King Alfonso VI 1065-1109*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
"The Chancery of Alfonso VI of León-Castile (1065-1109)", *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter*, Nueva York, Fordham University Press, 1985.
RISCO, Manuel, *Historia de la ciudad y corte de León y de sus reyes*, Madrid, 1792, pp. 280-293.
RUSSELL, Peter E., *Temas de "La Celestina" y otros estudios*, Barcelona, Ariel, 1978.
SABAU, Pedro, "Noticia histórica de la Academia desde el año de 1832 hasta el presente", *Memorias de la Real Academia de la Historia*, VIII, 1852, pp. L-LI.
SANDOVAL, Prudencio, *Primera parte de las fundaciones de los monasterios del glorioso padre San Benito*, Madrid, 1601.
Historia de los Reyes de Castilla y de León, Pamplona, 1634.
SMITH, Colin, *Estudios cidianos*, Madrid, Cupsa, 1977.
"The Dating and Relationship of the *Historia Roderici* and the *Carmen Campi Doctoris*", *Olifant*, 9, 1982 [1986], pp. 99-112.
Ed., *Poema de mio Cid*, Madrid, Cátedra, 1983.
La creación del "Poema de mio Cid", Barcelona, Crítica, 1985.
TICKNOR, George, *History of Spanish Literature*, Nueva York, Harper & Brothers, 1854, 2ª ed.
UBIETO ARTETA, Antonio, *El "Cantar de mio Cid" y algunos problemas históricos*, Valencia, Anúbar, 1973, pp. 170-178.
WALTMAN, Franklyn M., *Concordance to "Poema de mio Cid"*, University Park y Londres, The Pennsylvania State University Press, 1972.
WEST, Geoffrey, "King and Vassall in History and Poetry: a contrast between the *Historia Roderici* and the *Poema de Mio Cid*", en A. D. Deyermond (ed.), *"Mio Cid" Studies*, Londres, Tamesis, 1977, pp. 195-208.
WRIGHT, Roger, "The First Poem on the Cid - the *Carmen Campi Doctoris*", *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, 2, 1979, pp. 213-248.

SANTOS Y TAUMATURGIA EN LA CASTILLA MEDIEVAL (SIGLOS XII-XIII)

ARIEL GUIANCE
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

Entre las corrientes historiográficas que han gozado de mayor difusión en los últimos tiempos se encuentra el estudio de la santidad, considerada desde una perspectiva antropológica e histórica. En base a dichas orientaciones, el santo ha sido reinterpretado en función del contexto social y político de su época y de la imagen que se hacían de él sus contemporáneos. Por otra parte, la idea de santidad —y del santo, en particular— también ha podido ser analizada como producto de una construcción ideológica dada, forjada en torno a la vida y la trascendencia de un elegido de Dios, esto es, la narración que incluye su obra y milagros. En virtud de todas estas premisas, algunos autores han podido rastrear diferentes esquemas o modelos de santidad, existentes a lo largo de la Edad Media, modelos cuya evolución es una clara respuesta a los cambios sociales y mentales que tuvieron lugar en dicha época[1].

---

[1] Como es bien sabido, la labor precursora en lo que hace a este tema fue la que llevaron a cabo los bolandistas —en particular, dando a conocer los textos completos de muchas hagiografías medievales—. Por su parte, el santo medieval ha conocido una valoración histórica a partir de trabajos de la categoría de los de André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, Ecole française de Rome, 1988; Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, París, Cerf, 1984; Robert Folz, *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VIe-XIIIe siècles)*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1984; Raoul Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Roma, Studium, 1986 (véanse especialmente pp. 30 y ss.) y los artículos incluidos en la obra colectiva *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècles)*, Roma, Ecole française de Rome, 1991. Una excelente puesta a punto sobre el tema —con numerosas menciones bibliográficas— puede verse en el reciente trabajo de Dom Jacques Dubois y Jean-Loup Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, París, Cerf, 1993. A efectos de no abundar en citas, otras obras serán indicadas en notas siguientes.

El propósito de este trabajo es el de estudiar un aspecto muy restringido del fenómeno de la santidad, como es el poder milagroso que tienen sus representantes. Por cierto, dicha capacidad sobrenatural no siempre fue atribuida a los santos medievales: en general, los primeros fueron venerados en su papel de defensores de la religión —los mártires— o jefes de la Iglesia —los obispos—. Sólo con el tiempo se les fue reconociendo un poder milagroso —manifestado, en especial, a través de sus restos y reliquias—. El caso hispano es elocuente en este último sentido ya que las primeras hagiografías españolas —las de tiempos visigodos o las de Eulogio de Córdoba, por ejemplo— exaltan, fundamentalmente, la imagen del santo como mártir de la fe (ya sea frente al enemigo pagano o el musulmán), relegando su poder sobrenatural a un segundo plano y, a veces, ni siquiera mencionándolo[2].

El papel desempeñado por el milagro en la civilización medieval ya ha sido analizado, entre otros, por autores como Benedicta Ward[3] y Pierre-André Sigal[4]. Desde un punto de vista teórico, el milagro fue entendido —durante toda la Edad Media— como un signo de la intervención divina en la Tierra, un hecho asombroso que escapa a toda lógica humana. En tal sentido, la doctrina cristiana sobre el tema se fijó a partir de san Agustín, quien expuso la idea de tres tipos posibles de hechos maravillosos: "maravillas provocadas por Dios, visibles diariamente y discernibles por los hombres iluminados como actos de la bondad divina; maravillas provocadas en el ignorante, que no llega a comprender los mecanismos de la naturaleza y que, a veces, puede ser sorprendido por aquello que, para el hombre iluminado, no es extraño y maravillas provocadas por milagros genuinos, manifestaciones inusuales del poder de Dios, no *contra naturam* sino *praeter* o *supra naturam*"[5].

Pese a esta última caracterización, debemos recordar que el milagro medieval siempre se movió en la ambigua frontera de lo divino y lo demoníaco. En efecto, varios fueron los padres de los primeros siglos cristianos que argumentaron cierto poder maléfico tras ellos y el propio san Agustín —que los consideraba necesarios en tiempos de Jesús pues eran un medio eficaz con que contaba Este y sus apóstoles para demostrar el poder divino—

---

[2] Para este tema, véase la sugerente —aunque controvertida— obra de Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (en especial el capítulo 6, "Martyrdom without miracles").

[3] Benedicta Ward, *Miracles and Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1215*, Aldershot, Scolar Press, 1987.

[4] Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècles)*, París, Cerf, 1985.

[5] Ward, *op. cit.*, p. 4.

entendía que, en su época, los milagros ya habían desaparecido[6]. Pese a estas reticencias, el milagro se impondría en los siglos siguientes y quedaría intrínsecamente unido a la figura del santo, que pasó a identificarse como el intermediario entre Dios y los anhelos y esperanzas humanas. Así, surgió poco a poco una doble lectura del fenómeno milagroso: por un lado, "la piedad popular enjuicia y entiende el milagro desde una base de percepción esencialmente emotiva, adaptable, de manera funcional, a un vasto conjunto de necesidades de toda índole [que encuentran su satisfacción a través de él]"[7]. Por otra parte, la doctrina oficial de la Iglesia ve en el milagro "un testimonio histórico por el cual Dios certifica la santidad, indemostrable por ningún otro conducto. Pero esta certificación se opera sobre una realidad preexistente: la virtud de obras y de pensamiento"[8]. Esta doble lectura del fenómeno milagroso hacen de él un medio privilegiado de aproximación, tanto a las expectativas sociales de una época dada, como a las pautas oficiales que formulaba una institución —en este caso, la Iglesia— para adecuar dichas expectativas a su propio modelo de control ideológico[9].

Por otro lado —y esto debe ser considerado con cuidadosa atención—, no debemos olvidar que la difusión del culto de un santo (y sus respectivas acciones milagrosas) responden a la imagen que, acerca de él, nos han transmitido sus hagiógrafos. Ellos —como era de esperar—, al llevar a cabo esta transmisión, dejaron traslucir en sus textos sus propias coordenadas mentales. En otras palabras, el análisis de la figura de un santo siempre debe tener presente la particular relación emisor-mensaje-receptor que supone su hagiografía. Esta se encuentra sujeta a una dinámica especial que depende, entre otras cosas, de la intención que tiene el autor del texto al escribir su obra (entre otras cosas, dar a conocer un santo no reconocido oficialmente por la Iglesia, difundir las ventajas de las peregrinaciones a la tumba de otro o demostrar la protección que brindaba a sus fieles un tercero).

Ese aspecto discursivo del texto hagiográfico medieval que acabamos de señalar, ha sido claramente expuesto por Alain Boureau en su análisis de

---

[6] El mismo san Agustín luego matizaría esta afirmación en obras posteriores. Véase el artículo de Angela Muñoz Fernández, "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular", en Carlos Alvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. I.-Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos-Fundación Machado, 1989, pp. 164-185.

[7] Muñoz Fernández, *op. cit.*, p. 169.

[8] *Ibid.*

[9] Véase Alphonse Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, París, Gallimard, 1987 (especialmente, pp. 533-536).

la leyenda religiosa de la época[10]. Como bien lo señala este especialista, la leyenda (entendida aquí como todo relato surgido en un medio religioso o destinado a una interpretación religiosa) es un "abanico convergente de modos narrativos complejos; ella manifiesta una cultura rica y variada, la cultura religiosa de la Edad Media, en sus tensiones y contradicciones; ella construye una serie de 'textos' en el sentido (representación y puesta en práctica de valores comunitarios) en que lo entiende el antropólogo Clifford Geertz"[11]. Dichas tensiones y contradicciones se presentan en el documento hagiográfico y desarrollan una lógica narrativa en la que el santo aparece como el representante de un cierto paradigma de santidad —aceptado como tal por su biógrafo— y proclive a obrar milagros que guardan correspondencia con tal paradigma y con lo que esperan de él sus fieles. El contexto general de la santidad (y esto vale la pena subrayarlo) es producto, en suma, de estas fragmentaciones de lo sagrado (que son los santos), insertas en una estructura histórico-ideológica determinada.

Frente a esto, tampoco debemos olvidar que el santo es el representante de Dios ante los hombres y, en función de ello, sus actos tienden a imitar los hechos bíblicos relativos a la vida de Cristo. Como ya veremos, las hagiografías traducen toda una estructura de gestos y frases, cuyo objetivo es demostrar la proximidad que tienen estos elegidos a lo sagrado propiamente dicho[12]. Como bien lo expresa el mismo Boureau, "la encarnación da un fundamento ontológico a la narración"[13]: el santo "encarna" a Cristo en la medida en que, entre otras cosas, intenta reproducir sus mensajes y enseñanzas a través de sus propios hechos y palabras[14]. Al mismo tiempo, ese conjunto de acciones desplegadas por el santo —y transmitidas por sus hagiógrafos— satisfacen esa "apetencia visual de lo divino"[15] que recla-

---

[10] Alain Boureau, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, París, Les Belles Lettres, 1993. Véase también, del mismo autor, *La Legende Dorée. Le systèm narratif de Jacques de Voragine († 1298)*, París, Cerf, 1984.

[11] *Ibid.*, p. 19.

[12] Para un análisis de las diferentes categorías de lo sagrado medieval —en especial, señalando la distancia existente entre "lo sagrado" y "lo (con)sagrado" (sacerdotes, iglesias)— véase el estudio de Jean-Claude Schmitt, "La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval", *Temas Medievales*, nº 3, 1993, pp. 71-81.

[13] Boureau, *op. cit.*, p. 20.

[14] Un estudio sugerente en lo que hace a esta relación discurso hagiográfico-texto evangélico puede verse en el trabajo de Christiane Veyrard-Cosme, "Typologie et hagiographie en prose carolingienne: mode de pensée et réécriture. Etude de la *Vita Willibrordi*, de la *Vita Vedasti* et de la *Vita Richarii* d'Alcuin", en Dominique Boutet y Laurence Harf-Lancner (eds.), *Ecriture et modes de pensée au Moyen Age*, París, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1993, pp. 157-186. Véase también Sigal, *op. cit.*, pp. 32-35.

[15] Boureau, *op. cit.*, pp. 45 y ss.

maba el fiel medieval. De allí, el cuidado manifestado por casi todos los autores de hagiografías en describir los detalles de cada hecho llevado a cabo por su biografiado (detalles que, a su vez, deben enmarcarse en esa lógica interna del gesto medieval, estudiada por Jean-Claude Schmitt[16]).

Estas breves consideraciones en lo que hace a los alcances del discurso hagiográfico, creemos muestran claramente la importancia del mismo para la investigación histórica. Nuestro propósito, como dijimos, es mucho más limitado: simplemente trataremos de analizar de qué manera se presenta una de esas "funciones de la santidad", como es la capacidad de obrar milagros, en algunas hagiografías medievales castellanas. En particular, intentaremos demostrar que tales acciones milagrosas son producto, al mismo tiempo, del marco histórico en que surgió determinado culto, de la intencionalidad ideológica del hagiógrafo y de las necesidades insatisfechas de los posibles receptores de su obra. En este último sentido, un lugar destacado lo ocuparán en este análisis los milagros taumatúrgicos llevados a cabo por cada uno de los santos analizados —hechos sobrenaturales que no sólo nos permitirán establecer cuáles eran las dolencias e infortunios más temidos de la época sino que, al mismo tiempo, nos señalan qué tipo de recursos se utilizaban para evitarlos—. Finalmente, todos estos aspectos sociales y discursivos de la hagiografía nos posibilitarán inscribirla en el contexto de su tiempo y sugerir las bases para una tipología del género, aplicable al caso castellano medieval[17].

Las seis hagiografías que serán objeto de este estudio son las de san Rosendo (obra de Ordoño de Celanova)[18], la de san Isidro (redactada por un

---

[16] Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, París, Gallimard, 1990.

[17] El tema de la santidad española aún no cuenta con sólidos referentes de análisis en lo que hace a esta forma de considerar el texto hagiográfico —según acabamos de reseñar—. Por lo pronto, habría que citar como bases para un estudio de este tipo —sin pretender ser exhaustivo— las obras de William Christian (jr.), *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990 y Carmen García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, C.S.I.C., 1966. Desde un punto de vista iconográfico, también se ha ocupado del tema Joaquín Yarza Luaces en su artículo "El santo después de la muerte en la Baja Edad Media hispana", en G. Duby, E. Mitre y otros, *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1992, pp. 95-117 —en particular, Yarza estudia, desde una perspectiva artística, algunos de los santos aquí analizados (santo Domingo de Silos, san Millán, san Rosendo)—. A ellos deben agregase los numerosos trabajos sobre hagiografías específicas, algunas editadas con cuidadosos estudios preliminares (ediciones realizadas por Angel Fábrega Grau, Frances Nock, Manuel Díaz y Díaz, Joseph Garvin, Luis Vázquez de Parga y otros).

[18] Ordoño de Celanova, *Vida y milagros de san Rosendo* (edición de Manuel Díaz y Díaz, María Virtudes Pardo Gómez y Daría Vilariño Pintos), La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990.

[19] Fidel Fita, Pilar Saquero Suárez-Somonte, Tomás González Rolán, Tomás Marín y María Luisa Palacio (eds.), *Los milagros de san Isidro (siglo XIII)*, Madrid, Academia de Arte e

ignoto diácono Juan)[19], la de santo Martino de León (del famoso Lucas de Tuy)[20], los milagros de san Isidoro de Sevilla (del mismo Lucas)[21] y las dos más conocidas compuestas por Gonzalo de Berceo, la de santo Domingo de Silos[22] y la de san Millán de la Cogolla[23]. Como vemos, todas ellas se escalonan en el lapso temporal que va del último tercio del siglo XII —la más antigua es la de san Rosendo— al último tercio del siglo XIII —cuando, aparentemente, se redactó la de san Isidro—. Se trata, por consiguiente, de un período muy restringido, limitación que nos permitirá comprobar cómo (a pesar de tratarse de la misma época) los modelos hagiográficos propuestos son muy diferentes y responden a intencionalidades específicas. Es importante señalar, de paso, que —pese a lo que comúnmente se cree— la vida de los santos no fue uno de los géneros literarios más cultivados en la España medieval. Sin embargo, los textos existentes son claros indicios de esa particular relación que el hombre de la época tenía con la santidad y con lo sagrado en general.

En lo que hace a los autores y los personajes retratados en estas obras, sabemos que Ordoño pertenecía al monasterio fundado por el propio san Rosendo (el de Celanova) y que utilizó para su relato un texto anterior, compuesto por un cierto monje Esteban, quien escribiera hacia 1140-1160. Su hagiografía, por tanto, tiene por objetivo resaltar las virtudes de un santo fundador, miembro de una de las familias más prestigiosas de la nobleza gallega (emparentada con la casa real leonesa), poseedora de sólidos recursos políticos y económicos en la región. Obispo de Mondoñedo, san Rosendo parece haberse encargado, durante su vida, del control de amplias extensiones de Galicia. Muerto en 977, fue elevado a los altares en 1172 —fecha en la que Ordoño redactó su obra—[24].

Por el contrario, nada se sabe del Juan Diácono que escribiera sobre san Isidro de Madrid. Tampoco se conoce demasiado acerca del propio santo: se

---

Historia de san Dámaso-Arzobispado de Madrid, 1993. Se trata de una reedición del texto que publicara Fita en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, X, 1886, pp. 102-152, con traducción castellana y comentario codicológico a cargo de los restantes editores.

[20] *Patrologia Latina*, tomo CVIII, cols. 9-28.

[21] Lucas de Tuy, *Milagros de san Isidoro* (edición castellana de Juan de Robles, 1525), León, Universidad de León, 1992. Desafortunadamente, no pudimos cotejar esta edición con el original latino del texto, conservado en la Colegiata de san Isidoro de León.

[22] Gonzalo de Berceo, *Vida de santo Domingo de Silos* (edición de Brian Dutton), Londres, Tamesis Book, 1978.

[23] Ibid., *Vida de san Millán de la Cogolla* (edición de Brian Dutton), Londres, Tamesis Books, 1967.

[24] Para todas estas consideraciones acerca del autor y de su biografiado, véase el estudio preliminar de Díaz y Díaz, Pardo Gómez y Vilariño Pintos citado en nota 18.

dice que era un labrador, casado y con un hijo. Enterrado en el cementerio de san Andrés de Madrid, luego fue trasladado al interior de la misma iglesia (h. 1170). Isidro —reconocido popularmente como santo desde muy temprano— recién será canonizado en 1622[25].

En lo que respecta a santo Martino de León, Lucas de Tuy incluye su biografía como capítulos LIII a LXXV de sus *Milagros de san Isidoro*. A diferencia de los anteriores, en este caso biógrafo y biografiado son hombres de letras, educados en los mejores centros eclesiásticos de la época. Por tanto, tendríamos aquí un ejemplo de santo-erudito, nacido en León hacia 1120-1130 y muerto en 1203. Cartujo en Arlés, santo Martino viajó a Roma, Monte Gárgano, Bari y Jerusalén. A su retorno a España, pasó por Antioquía, Constantinopla, París, Tours, Irlanda y Cantorbery —entre otros sitios— para luego recaer en León, donde fue ordenado en el monasterio de san Marcelo. Una vez allí, el santo comenzó a componer su obra literaria[26], labor que llevó a cabo pese a su artrosis, al punto que se hacía atar a una viga a fin de quedar colgado y "que su cuerpo *imbellicis* pudiese soportar el trabajo"[27].

No creemos necesario detenernos en la figura del bien conocido san Isidoro de Sevilla. Importa señalar, en cambio, que el autor de su libro de milagros, el mismo Lucas de Tuy, escribió este texto cuando el centro eclesiástico que en él se exalta, León, ya había conocido sus días de gloria. Iniciado a comienzos de la década de 1220 y concluido recién en 1235, el *Liber de miraculis* —como bien lo ha demostrado Peter Linehan— "fue capaz de causar consternación dondequiera en la península"[28]. Reivindicando el prestigio de la sede leonesa frente a Toledo y Santiago de Compostela, Lucas de Tuy (mejor deberíamos decir "de León", ya que pasó gran parte de su vida allí como canónigo) no dudó en utilizar a san Isidoro para demostrar que este santo era "el vicario particular de Pedro 'in partem sollicitudinis', el vicario 'in Yspanis' del príncipe de los apóstoles y, por consiguiente, 'Hyspaniarum primas'"[29]. Su hagiografía, por tanto, tiene una connotación política evidente, inscribiéndose en la lucha eclesiástica por el control jerárquico de la península.

---

[25] Véase *Diccionario de historia eclesiástica de España*, tomo II, p. 1.214.

[26] Para estas obras, véase *Patrologia Latina*, tomo CCVIII.

[27] Lucas de Tuy, *Vita santo Martino*, col 16. Todas estas referencias biográficas sobre el santo se encuentran en el mismo texto. Cfr. Antonio Viñayo, "Santo Martino de León y su noticia histórica: biografía, santidad, culto", en *Santo Martino de León. Ponencias del I Congreso Internacional sobre santo Martino en el VIII centenario de su obra literaria (1185-1985)*, León, Isidoriana, 1987, pp. 337-361.

[28] Peter Linehan, *History and the Historians of the Medieval Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 368.

[29] *Ibid*.

Finalmente, no creemos necesario detenernos demasiado en santo Domingo de Silos y en san Millán de la Cogolla. Ampliamente conocidos —al igual que su biógrafo, Gonzalo de Berceo—, ambos han sido objeto de numerosos estudios. Sólo cabe recordar aquí que Berceo utilizó, para componer estos relatos, dos hagiografías anteriores: la de santo Domingo tiene como fuente la que redactara el monje Grimaldo, discípulo del propio santo[30]; la de san Millán, la que escribiera san Braulio de Zaragoza hacia 631-635[31]. Por consiguiente, el objetivo de Berceo era muy particular: santos antiguos y venerados en su tiempo, al traducir y dramatizar convenientemente las dos fuentes anteriores, pretendió más bien exaltar las excelencias de los centros monásticos fundados por dichos santos y las virtudes que se obtenían peregrinando a ellos. Es decir, sus hagiografías son propagandísticas de cultos —en el sentido más amplio del término— que ya no se pretenden locales (como santo Martino o san Isidro) o regionales (como san Rosendo) sino suprarregionales.

Milagros y vidas de santos

Si tenemos en cuenta los testimonios hagiográficos antes citados, podemos intentar una caracterización de los milagros que en ellos aparecen, según el siguiente esquema:

a) milagros obrados por el santo durante su vida
b) milagros realizados tras su muerte
   b.1) milagros por contacto directo con una reliquia o la tumba del santo
   b.2) milagros por aparición del santo
   b.3) milagros por invocación al santo, sin contacto ni aparición del mismo.

El criterio general de esta clasificación, como puede verse, pasa por la persona del santo y las acciones llevadas a cabo por él. La elección de dicho criterio respondió a dos razones: por un lado, reconocer qué comportamiento se adjudica al santo con respecto al milagro durante su vida (en especial, cómo se justifica su obra sobrenatural); en segundo término, cuáles son los medios que se consideran idóneos para ser beneficiario de un hecho milagroso (una peregrinación a su tumba, el contacto con una reliquia o la invocación de su nombre). En otras palabras, los dos ejes tipológicos son la interpre-

---

[30] Publicada por Brian Dutton en edición citada en nota 22.

[31] Editada por Luis Vázquez de Parga, Madrid, C.S.I.C., 1943.

tación del milagro que hacen los contemporáneos y el recurso propagandístico que utilizan los hagiógrafos para difundir su culto.

a) Milagros obrados por el santo durante su vida

Este es, probablemente, el grupo más "justificado" de milagros que aparece en las hagiografías. Con tales argumentos, los autores de las mismas intentaban, por un lado, exaltar la humildad de sus hagiografiados "a fin de evitar en su héroe la tentación del prestigio personal..."[32]. Sin embargo, también es posible que, con esas precauciones, los hagiógrafos pretendieran aislar a los santos de la peligrosa duda que se cernía sobre quienes manifestaban poderes taumatúrgicos durante su vida. En efecto, tales poderes podían interpretarse como signo divino o bien como influjo demoníaco, situación demasiado ambigua en el pensamiento medieval que era preciso aclarar[33].

Considerando esta salvedad, se entiende la insistencia de los autores en señalar que todos los milagros obrados por los santos responden directamente al designio divino —subrayando la bien conocida trascendencia del elegido de Dios como simple intermediario de tal poder[34]—. En el caso de san Rosendo, por ejemplo, cuatro hechos milagrosos figuran durante su vida. En uno, se rompe el carro que transportaba la pila que habría de bautizarlo, apareciendo ésta en el interior de una iglesia distinta a la prevista para recibirla[35]. En otro, el santo profetiza la muerte del abad Fránquila (a partir del vuelo de una paloma —símbolo del alma— que viera entrar y salir de la boca de éste)[36]. En un tercero, Rosendo —que marchaba al en-

[32] Denis Menjot, "Les miracles de Saint Millan de la Cogolla du VIe au XIIIe siècle", *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, 1979, nº 37, p. 168.

[33] Un caso típico en este sentido es el de san Luis de Francia —cuya acción milagrosa recién aparece tras su muerte—, situación que analizara Jacques Le Goff en su artículo "Saint de l'Eglise et saint du peuple: les miracles officiels de Saint Louis entre sa mort et sa canonisation (1270-1297)", en A.A.V.V., *Histoire sociale, sensiblités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, París, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 169-180. Véase también, del mismo autor, "La sainteté de Saint Louis. Sa place dans la typologie et l'évolution chronologique des rois saints", en *Les fonctions des saints*, pp. 285-293.

[34] Cfr. Sofia Boesch Gajano, "Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale", en *Les fonctions des saints*, pp. 109-122 (en especial, pp. 111-112).

[35] Ordoño de Celanova, *Vida de san Rosendo*, p. 124: "Cum ergo uas lapidem, in quo per aquas baptismatis uas futurum spiritus sancti regeneraretur, plaustro ueheretur, diuina prouidente gratia, cum ante ualuas ecclesie sancti Michelis, quam nuper dedicauerant, transiret, fractum est plaustrum, et uas, quod fons uulgo dicitur, in ecclesia est inuentum, et usque in hodiernum diem honorifice custodium".

[36] *Ibid.*, p. 146.

cuentro de la reina Aragonte, gravemente enferma— oyó voces celestiales que cantaban "gloria in excelsis Deo". Tras ello, el santo ordenó a sus compañeros de viaje que volvieran a su monasterio porque la reina ya había muerto y ascendido al cielo[37]. En estos tres casos, el santo sólo se ha visto como destinatario pasivo del poder divino —en mayor medida en el primer y tercer milagros que en el segundo, que supone cierta acción profetizadora de parte de Rosendo—. Por otro lado, tenemos aquí manifestadas las dos categorías del milagro medieval, señaladas por André Vauchez: lo "maravilloso biográfico" y lo "taumatúrgico biográfico", esto es, lo sobrenatural vinculado a la vida del santo y el milagro propiamente dicho que éste lleva a cabo[38]. Distinta es la situación en el cuarto y último milagro obrado por Rosendo durante su vida: durante una visita a un monasterio portugués dirigido por su parienta, la futura santa Senorina, "estando sentados..., ella le dio un pequeño regalo; y como se intercambiaban frecuentes miradas llevados de un santo entusiasmo, dos operarios que trabajaban con otros en la parte alta de la casa para reparar la cubierta, dieron en pensar mal de ellos. Al punto unos inmundos espíritus los poseyeron violentamente y los lanzaron a tierra sin vida por justo juicio de Dios"[39]. de inmediato, los presentes le piden a Rosendo "tuviera a bien concederles [a los muertos] el beneficio de la salud *por sus santas preces*"[40]. Este invoca entonces a Dios y unge bocas y ojos de los difuntos, que se levantaron de inmediato "del sueño de la muerte"[41]. Como vemos, el biógrafo se ocupó especialmente en señalar ese carácter de intermediario del santo (actuando como delegado del poder divino) y el hecho de que obró en favor de los muertos tras los ruegos de los demás asistentes.

Ahora bien, el problema se presenta en aquellos casos en que los milagros no aparecen del todo vinculados a la voluntad divina. En la biografía de san Isidro de Madrid, por ejemplo, el santo lleva a cabo cinco milagros durante su vida, la mayor parte de ellos de tipo "social". En tres oportunidades, san

---

[37] *Ibid*., pp. 150-152.

[38] André Vauchez, "L'influence des modèles hagiographiques sur les répresentations de la sainteté dans les procès de canonisation (XIIIe-XVe siècles)", en *Hagiographies, cultures, sociétés, IVe-XIIe siècles*, París, 1981, p. 598 (citado por Muñoz Fernández, *op. cit*., p. 174).

[39] *Ibid*., p. 148: "Cumque sederent et inter sacra colloquia in munusculum ab illa exhiberetur et pro sacro amore sese frequenter intuerentur, duo operarii, qui super domum operiendi causa cum aliis operabantur, inter se male de eis senserunt. Quos statim inmundi spiritus inique inuaserunt et in terra absque anima, iusto dei iudicio, proiecerunt".

[40] *Ibid*.: "...suis sanctis precibus eis salutis beneficium prestare dignaretur". El subrayado es mío.

[41] *Ibid*., p. 150: "a mortis somno". Es interesante esta imagen de la muerte como "sueño", elemento que le permite al autor justificar la resurrección de los dos operarios por obra del santo.

Isidro multiplica la comida: alimenta a unas palomas en un día de invierno (sin sufrir merma en la cantidad de grano que tenía), da de comer a un pobre (apareciendo una olla llena de comida, pese a que la misma había servido para alimentar a otros mendigos —que habían llegado antes que éste—) y, una vez que fuera invitado a la comida de una cofradía, a la que arriba tarde y acompañado de otros vagabundos, consigue que apareciera "guiso de carne" para todos —alimento muy preciado en la dieta del hombre medieval— pese al convencimiento de los organizadores del festín de que se había acabado toda ración[42]. Resulta llamativo que, tanto en este último como en el segundo milagro, el autor aclara que estos hechos maravillosos no fueron conocidos de inmediato. En efecto, la esposa de Isidro —encargada de ir a buscar la ración para el mendigo hambriento— "no se animó a informar a su marido lo ocurrido [i.e., la aparición de la comida] pues sabía que él desdeñaba la vanagloria"[43]. De la misma manera, los cofrades del banquete no revelaron de inmediato lo acontecido sino que resolvieron divulgar la noticia "en mejor ocasión". Como vemos, en ninguno de los tres casos el santo actúa directamente: ni siquiera hay ruegos u oraciones a Dios (como las de san Rosendo) para solicitar su influjo poderoso. Por el contrario, san Isidro aparece como dando por sentado un milagro, previamente obrado. Esta aparente ambigüedad en lo que hace al accionar del santo es la que quizás nos explique por qué el autor del texto se ve obligado a declarar explícitamente que esos milagros responden al deseo divino. La esposa de Isidro, al descubrir la olla llena de comida, sabe que se trata de un "evidente milagro" y queda "convencida del favor divino"[44]; los cofrades reconocen que el santo es "un siervo" del Señor y admiten que su accionar no era más que "un auténtico milagro de Dios verdadero"[45]. Además, el hecho de que el autor haya señalado que los milagros no fueron divulgados de inmediato manifiesta ese deseo de aislar al santo de la tentación de vanagloria, del que ya hablamos.

Los restantes milagros de san Isidro —sólo consideramos aquí los que realizara durante su vida— también se vinculan al ámbito rural y las actividades propias de éste (recordemos que el propio santo era un labrador). En un caso, Isidro desiste de socorrer a su burro (animal de tiro), amenazado por un lobo, dado que estaba haciendo sus oraciones —obviamente, el burro sale indemne, a pesar de la asechanza—[46]. En otro —relacionado a esa gran

---

[42] *Milagros de san Isidro*, pp. 69-70, 74 y 75.

[43] *Ibid.*, p. 74: "Quod quidem vivo suo intimare timuit, sciens eum imanem gloriam respuisse".

[44] *Ibid.*, p. 119: "tam evidenti miraculo, beneficii divina conscia".

[45] *Ibid.*, p. 75: "veri dei vero firmati miraculo".

[46] *Ibid.*, p. 73.

preocupación del campesino medieval, el cumplimiento de sus tareas—, el santo es acusado ante el dueño de la propiedad (que trabajaba en carácter de arrendatario) de no llevar a cabo sus labores, so pretexto de orar en distintas iglesias. El propietario comprueba entonces que, efectivamente, Isidro no se hallaba en su campo pero que "dos yugadas de bueyes de color blanco" araban el predio sin guía alguna. Al acercarse a ellos, de inmediato, apareció el santo ejerciendo la tarea. En este último caso, el autor ha iniciado el relato resaltando que se trata de un milagro que "la Divina Providencia se dignó realizar, valiéndose de Isidro, el siervo de Dios"[47].

Estos dos primeros textos que acabamos de analizar nos permiten hacer una rápida diferenciación de contextos hagiográficos y maneras de entender el hecho milagroso. En efecto, si la hagiografía de Ordoño de Celanova tiene por función retratar la vida de un santo noble y ya canonizado —como Rosendo—, moviéndose en un ambiente nobiliario, en el caso de san Isidro, su acción se dirige al grupo social en el que desempeñaba sus tareas (el de los labradores) y lleva a cabo milagros propios de las necesidades de dicho sector —en especial, en lo que se refiere a la comida y al cumplimiento de ciertos trabajos—. Por otro lado, este último —aunque reconocida popularmente su santidad— aún no contaba con aceptación oficial por parte de la Iglesia.

Estas características también inciden en la forma de presentación del milagro: en ningún momento, Ordoño de Celanova se ve obligado a explicar que los hechos sobrenaturales llevados a cabo por Rosendo eran auténticos milagros (toda su acción era expresión de una vida sagrada), en cambio, en el caso de san Isidro, es la piedad popular la que le reconoce dicho poder maravilloso, situación que el autor debe justificar en términos del santo como "siervo de Dios" —expresión que repite escrupulosamente en cada caso—.

Esta diferenciación discursiva igualmente puede responder al contexto social y de propaganda que tiene cada hagiografía. Ordoño escribe fundamentalmente para los monjes de su comunidad, en tanto el diácono Juan lo hace para un grupo que se supone mucho más heterogéneo —siempre teniendo en cuenta que los lectores directos de la obra eran un sector muy reducido, aunque la transmisión oral del relato podía difundirlo en círculos mayores—. En otras palabras, nos encontraríamos aquí con esos dos niveles de lectura del hecho milagroso —no necesariamente contradictorios entre sí—, que antes señalábamos: el milagro como virtud "racional" que expresa una categoría de lo sagrado (la visión eclesiástica) y el milagro

---

[47] *Ibid.*, pp. 70-73: "...que per virum dei ysidorum dignata est operari divina providencia..." —la cita corresponde a la p. 70—.

como medio de salvación personal y fuente de lo sobrenatural (la visión popular). La expresión más clara de esta última concepción la brinda la vida de san Isidro cuando afirma que, al trasladar el cuerpo del santo a su sepulcro definitivo, todas las campanas sonaron al unísono, sin intervención humana y "tanto los contemporáneos como los de las generaciones siguientes vieron en esto un milagro divino y *otorgaron a Isidro el título de santo, con absoluta convicción, sin la autoridad eclesiástica*"[48].

En lo que hace a los biografiados por Lucas de Tuy, las menciones sobre milagros obrados en vida del santo adquieren —a diferencia de los ejemplos anteriores— mayor intervención en casos de enfermedades y defectos físicos. Así, en una oportunidad, santo Martino de León cura a un deán que padecía de fiebre cuartana. Cuando el enfermo le implora que lo sanara, el santo le replica: "Esto [i.e., el poder curativo] no es mío, porque soy hombre pecador... (Lucas, V). Oremos juntos a Dios para que, dignamente, El te dé lo que le pides"[49]. La curación, por último, se efectúa a través de la palabra: tras haber rezado juntos, santo Martino pregunta al deán sobre los artículos de la fe "y como el deán confesó creer todas las cosas de la santa fe católica, el siervo de Dios le dijo: [...] sé sano. Y de inmediato el deán sanó"[50]. La profesión de fe, por tanto, actúa una vez más como señal de la intervención divina.

Santo Martino también aparece curando a otros enfermos, ejemplos que nos permiten registrar la incidencia de los distintos males y la gravedad que se les atribuía. Así, el santo sana a una mujer "de noble linaje" de una mama hinchada[51]; a un muchacho llamado Monio —también de noble linaje, se aclara— de un "squinantico apostemate", enfermedad de la que había sido desahuciado por los médicos[52] y a un canónigo del monasterio de san Isidoro de León lo libera de un dolor de dientes por el que no había podido comer ni beber en seis días —también previa declaración de fe del desgraciado monje—[53]. En todos estos casos, la curación se ha efectuado por contacto directo con el lugar afectado, sitio en el que el santo hace la señal de la cruz:

---

[48] *Ibid.*, p. 78: "..tam presentes quam posteri, divinum prodigium agnoscentes, vivo dei sanctitatis titulum absque pastorali auctoritate fidetenus manciparunt". El subrayado es mío. Para el tema del control de la santidad por parte de la Iglesia y los procesos de canonización, véase Vauchez, *La sainteté...*, pp. 25 y ss.

[49] *Patrologia Latina*, t. CCVIII, col. 19: "Hoc non est meum, quia homo peccator sum... Deprecemur ambo Deo, ut tibi quod petis, dignetur tribuere".

[50] *Ibid.*: "Quid cum omnia quae sunt de fide catholica se credere fateretur, servus Domini dixit ei: [...] esto sanus".

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.*, cols. 19-20.

[53] *Ibid.*

al joven Monio, por ejemplo, Martino le toca la garganta, tras lo cual este "vomitó toda la materia y apostema con la sangre"[54]. Bendición, oración y contacto con la zona afectada: éstas serán las claves de la dinámica del milagro de curación corporal y la forma más común en la que este último se expresa[55].

San Isidoro de Sevilla, por su parte, interviene en un caso de resurrección: en una oportunidad, una multitud que quería tocarlo provoca una avalancha en la que muere una mujer embarazada. De inmediato, el santo se pone a rezar por ella, quien resucita. La mujer narra entonces que, tras su deceso, se le aparecieron una multitud de diablos que intentaron llevar su alma pero, de improviso, se oyó una voz que dijo: "tórnense las ánimas destos a sus cuerpos, porque nuestro amigo Isidro [i.e., Isidoro] ruega por ellos..."[56]. Como puede verse, el autor ha señalado cuidadosamente lo que será una de las funciones específicas de la santidad: el papel del santo como intercesor del hombre ante el juicio de Dios. Por otro lado, también se ha subrayado el alto valor que se acordaba al embarazo. En este último sentido, es de destacar que, en el momento de la muerte de la mujer, el texto señala explícitamente que "dió el ánima... ella y la criatura que ya tenía viva en el vientre"[57].

Pródigos en milagros realizados durante su vida son los dos santos biografiados por Gonzalo de Berceo, santo Domingo y san Millán. El primero rescata a un cristiano cautivo en manos de los moros, consigue alimento para los monjes de su monasterio, libera a una endemoniada y amonesta a unos ladrones que habían intentado robar puerros de la huerta del mismo monasterio, haciendo que sólo consiguieran arrancar barbecho[58]. Su acción, por cierto, no siempre tuvo efectos benéficos. En alguna oportunidad —y esto es común al ejemplo de san Rosendo y a toda la concepción medieval de milagro—, el santo impone también ciertos castigos: es el caso del ladrón de Yécola, García Muñoz que, habiendo sido previamente amonestado por el santo, conoció la ira de Dios y

> "Ovo en un ratiello la memoria perdida
> E la fuerça del cuerpo fue toda amortida"[59].

---

[54] *Ibid.*: "...et statim cum sanguine evomit apostema".

[55] Cfr. Sigal, *op. cit.*, pp. 20-24.

[56] Lucas de Tuy, *Milagros de san Isidoro*, p. 136.

[57] *Ibid.*, p. 136. Para este tema, véase el trabajo de Sylvie Laurent, *Naître au Moyen Age. De la conception à la naissance: la grossesse et l'accouchement (XIIIe-XVe siècles)*, París, Le léopard d'or, 1989.

[58] Berceo, *Vida de Santo Domingo*, ests. 353-371, 444-461, 316-333 y 377-383 respectivamente.

[59] *Ibid.*, vv. 426 c y d.

A pesar de las súplicas del ladrón, santo Domingo no lo ayudó sino que le señaló:

"Más vale que enfermo a paraíso vayas,
Que sano e valient en el infierno cayas,
Conviene que lo sufras maguer lacerio trayas,
Ca de tornar cual eras esperança non ayas"[60].

En lo que hace específicamente al poder curativo del milagro, santo Domingo se ocupa durante su vida de dos casos de ceguera —un hombre llamado Juan y el conde gallego Pelayo—, uno de gota —el habitante de Gomiel, Garcia Muñoz—, un leproso, una amputación —la sirvienta del monasterio que perdiera la mano realizando sus labores— y un posible ataque de epilepsia[61]. Este último ejemplo es elocuente tanto en lo que se refiere a la descripción de la enfermedad como a la insistencia en el papel del santo como depositario del poder divino. En lo que respecta a lo primero, Berceo cuenta que

"Enfermó a desoras, de tan fiera manera,
que se fizo tan dura como una madera
...
Como avíe los ojos feos, la boca tuerta,
Cualquiere de los braços tal como verga tuerta,
Non podríe del folgar salir fata la puerta,
Todos sus bien querientes querríenla veer muerta"[62].

Una vez curada por el santo, la mujer se postra a sus pies y le agradece su acción, a lo que éste responde con enfado:

"Amiga —diz— non fablas commo deviés fablar,
A Dios señero debes bendezir e laudar
...
La su virtud preciosa, que te deñó guarir,
A essa sola deves laudar e bendeçir,
Tú contra mí tal cosa non la deves decir,
Nin quiero que la digas, nin la quiero odir"[63].

En este último ejemplo señalado, la curación se opera después que la mujer bebe una copa de vino bendecido por el santo. En los restantes, santo Domingo actúa —al igual que santo Martino— por contacto: los ciegos

---

[60] *Ibid.*, est. 432.

[61] *Ibid.*, ests. 336-350, 388-396, 398-417, 475-478, 443 y 290-314 respectivamente.

[62] *Ibid.*, vv. 291 c y d y est. 294. Cfr. Sigal, *op. cit.*, pp. 236-239.

[63] *Ibid.*, vv. 311 b y c y est. 312.

recobran la vista tras haber sido hecha la señal de la cruz sobre sus ojos y derramando agua bendita (el indicio más claro de que el milagro lo lleva a cabo Dios y no el santo) y lo mismo ocurre con el leproso —a quien, junto con el agua, le echan sal—. En cambio, la sirviente que había perdido la mano y el gotoso consiguen recuperarse en virtud de las oraciones y misas ofrecidas por el santo —en especial, la gravedad de este último debía ser tal que, además de los rezos, santo Domingo debió llevar a cabo ayunos prolongados, hasta el punto de que él mismo quedó "descarnado"—. Como vemos, en estos últimos casos, lo que se quiere exaltar es la virtud sagrada del elegido de Dios: sus oraciones son más atendidas que las del resto de los mortales. De la misma manera, también se demuestra la benevolencia y atención del santo hacia sus contemporáneos.

Finalmente —y para terminar este primer grupo de milagros—, el caso de san Millán no se aparta de los anteriores. Dado que —como señalamos anteriormente— la biografía de este santo compuesta por Berceo es una "dramatización" de un texto anterior —el de san Braulio— que fuera objeto de un análisis semejante al que intentamos, llevado a cabo por Denis Menjot, cotejaremos los milagros de Berceo con los de san Braulio, siguiendo las impecables conclusiones del trabajo citado. Quizás el rasgo más llamativo de dicha biografía sea el enfrentamiento personal que tiene san Millán con el demonio, rasgo que probablemente es un indicio de la antigüedad del relato utilizado por Berceo como fuente para su composición. En efecto, buena parte de las hagiografías altomedievales exaltan esa lucha contra el diablo, lucha que —por otro lado— imita el enfrentamiento de Jesús con el demonio en el desierto[64]. Siguiendo el texto de san Braulio, Berceo hace que san Millán, entre otras cosas, combata contra el diablo —a quien llega a reconocer bajo apariencia humana— en dos ocasiones, libera a otros tantos endemoniados, exorcisa la casa del noble Honorio, multiplica alimentos y vino y modifica el tamaño de una viga para la construcción de un granero[65]. Junto a todo esto, los casos de curaciones milagrosas son cuatro: un monje con un edema en el vientre, una mujer paralítica, una contrahecha y la criada ciega de un señor[66]. Cabe resaltar que, tanto en el caso de santo Domingo como en el de san Millán, Berceo señala —utilizando un *topos*

---

[64] Menjot, *op. cit.*, p. 167. Véase también, del mismo autor, "Le diable dans la *Vita Sancti Emiliani* de Braulio de Saragosse (585?-651?)", *Senefiance*, n° 6, 1979, pp. 353-369.

[65] Berceo, *Vida de san Millán*, ests. 112-122, 262-279 (enfrentamientos con el demonio), 157-168, 169-170, 171, 172-176, 177-180 (endemoniados), 181-198 (exorcismo), 245-249, 254-257 (alimentos) y 225-238 (viga). Para una clasificación de los milagros en la vida de san Millán compuesta por san Braulio, véase Menjot, "Les miracles...", cuadro I, p. 162.

[66] *Ibid.*, ests. 126-130, 132-137, 138-153 y 154-156. Cf. Menjot, "Les miracles...", cuadro II, p. 163.

muy empleado en este tipo de documentos— que estas curaciones milagrosas se han llevado a cabo una vez que los enfermos han sido desahuciados por los médicos, con lo cual consigue dar mayor dramatismo a la narración.

Esta primera aproximación a los documentos hagiográficos reseñados permite apreciar claramente el carácter diferencial de cada uno de los textos. Si dijimos que san Rosendo era un santo noble, participando en un ambiente de nobles, es lógico que sus milagros se vinculen a tales prácticas nobiliarias —es notorio que, por ejemplo, de sus escasos milagros en vida, el más importante tenga por fin remediar una conducta antinobiliaria como es la de dudar de su honor y del de santa Senorina—. San Isidro, como ya señalamos, se ocupa de la comida, el trabajo y hasta los útiles de labranza (como su burro). Santo Martino, por su parte, aparece fundamentalmente como un santo taumaturgo: todos los milagros que realiza en vida —aparte de un par de visiones proféticas, de las que sólo es receptor pasivo— tienen que ver con curaciones de enfermedades que están cuidadosamente descriptas en el texto. En cambio, en ningún momento multiplica comida, ni cuida animales, ni salva honores. Creemos que una explicación posible para tal caracterización podría estar en la personalidad de su biógrafo y en la relativa contemporaneidad biógrafo-biografiado[67]. En efecto, Lucas de Tuy se ha limitado a señalar milagros fácilmente comprobables y hasta se ha preocupado en indicar las fuentes que dan prueba de tales actos: el caso de la mujer con la mama hinchada es conocido por dos presbíteros "que vieron esto y me dieron testimonio"[68], el abad con dolor de dientes "aún hoy vive..., da testimonio y afirma muchas veces con lágrimas [el prodigio de su curación]"[69] y el muchacho con el apostema "aún vive... y es testigo del milagro con muchos otros que lo vieron"[70]. La biografía de santo Martino, por consiguiente, parecería relacionar los dos planos del fenómeno milagroso que ya indicamos: por un lado, Lucas de Tuy se preocupa en exaltar la dimensión del milagro como manifestación de una vida sagrada pero, al mismo tiempo, lo presenta como prueba de esa santidad, no reconocida aún oficialmente. Como lo señala el propio autor, el santo florecía por igual "en virtudes y milagros"[71].

---

[67] Este carácter "real" de los milagros de santo Martino ya fue advertido —aunque sin dar mayores explicaciones— por Antonio Viñayo en su trabajo "Santo Martino...", p. 352.

[68] Lucas de Tuy, *Vita sancto Martino*, col 19: "...hoc viderunt mihi duo presbyteri Domini testimonio retulerunt".

[69] *Ibid.*: "...adhuc superest..., hic, inquam, sapiens testatur cum lacrymis...".

[70] *Ibid.*, cols. 19-20: "Vivit adhuc dictus Munnio... et cum pluribus aliis hujus miraculi testis existit",

[71] *Ibid.*, col 20: "...virtutibus et miraculis".

Por último, los santos de Berceo son pródigos en milagros de todo tipo —curaciones, posesiones demoníacas, luchas contra el diablo, multiplicación de comida, etc.—. Dejando de lado el matiz más exorcista de san Millán, es obvio que la intención del autor era exaltar la capacidad extraordinaria de sus biografiados con fines propagandísticos: no importa tanto, pues, la mayor o menor veracidad del milagro reseñado —aún cuando, en ambos casos, Berceo invoca permanentemente a Braulio y Grimaldo como testimonios de veracidad—. Por tanto, si dijimos que Lucas de Tuy quiere vincular los dos planos del hecho milagroso, Berceo parece utilizar ambos, pero sin relacionarlos. En efecto, exalta el poder milagroso de sus santos (y demuestra que el milagro es tal porque el santo es santo, una concepción clara para la mentalidad popular) y, por otro lado, justifica dicho poder en una vida meritoria. Quizás el rasgo más notorio de esa distinción sea la partición didáctica de sus hagiografías entre la historia de la vida del santo, por un lado y, por otro, sus acciones maravillosas —lo que respondería al modelo antes sugerido—.

b) Milagros realizados tras la muerte del santo

Veamos ahora el segundo grupo sugerido de milagros, aquéllos obrados por el santo tras su muerte —es decir, cuando no pesaba sobre él duda alguna de que su intervención era divina y no demoníaca—. Para ello, vamos a dividir este conjunto de milagros tomando como criterio diferenciador los recursos empleados para beneficiarse de ellos (el elemento de contacto o la forma de intervención del santo en cada prodigio). Conforme a ello, distinguiremos entre milagros en los que el santo actúa a través de una reliquia o el fiel se traslada a su tumba, aquellos en los que el propio santo se aparece al beneficiado y, por último, milagros en que sólo hay invocación a determinado santo, sin elemento terrenal alguno que obre como punto de contacto con el poder sobrenatural o aparición del santo que justifique dicha acción milagrosa.

b.1) Milagros por contacto con una reliquia o traslado a la tumba del santo

Este es, sin dudas, el grupo más numeroso de milagros de cada hagiografía. En particular, dentro de este apartado, proporcionalmente el mayor número corresponde a los milagros que tienen lugar junto a la tumba del santo. Con ello, los autores de los relatos intentaron difundir las ventajas de tal o cual centro eclesiástico, que contenía el sepulcro del santo y, al

mismo tiempo, conseguir los preciados bienes económicos que suponían una afluencia constante de visitantes y donadores.

Si analizamos nuevamente cada hagiografía en detalle, veremos que, en el caso de san Rosendo, los milagros que figuran tras su muerte son de variada índole. En primer lugar, el santo se encarga de vengar su nombre y las ofensas cometidas contra los miembros de su comunidad —o, simplemente, contra sus fieles— en siete oportunidades: en dos de ellas, el ofensor es fulminado por el santo —un abad indigno revienta "con gran estruendo" tras una comida y un caballero desconsiderado es enmudecido y luego muere[72]— y en otras tres, cae sobre el agresor una enfermedad pasajera —un caballero que había comido carne de unas vacas robadas al monasterio es víctima de una terrible indigestión, un obispo que dudaba de la santidad de Rosendo cae de su mula y un labrador que olvida los deberes religiosos sufre una parálisis facial (este mismo, más tarde, sufre idéntico castigo por haber olvidado la promesa que le hiciera al santo para conseguir su curación)[73]—. Finalmente, en las dos intervenciones restantes de san Rosendo se adjudica al demonio (que actúa aquí como instrumento de la venganza divina) el castigo del pecador —un caballero encolerizado es víctima de convulsiones y otro señor es presa del fuego[74]—. Sin embargo, a excepción de los tres primeros casos, las víctimas son salvadas por el santo tras los ruegos del desgraciado o de los posibles ofendidos —por lo común, los miembros del monasterio—.

Si consideramos ahora los milagros taumatúrgicos de san Rosendo, el grupo más numeroso de este apartado lo constituye el de los ciegos. En total, la hagiografía narra cinco casos de este tipo: dos de ellos reciben en sueños la indicación de que visitaran la tumba del santo —una mujer de Tierra de Campos (que luego, al igual que en ejemplos anteriores, vuelve a perder la vista al no haber guardado la vigilia de san Rosendo) y un campesino de la misma región[75]—; el tercero es un niño cuyos padres, desesperados, recorrían santuario tras santuario para conseguir su curación; la cuarta, una mujer de Xinzo que acude a la tumba del santo por recomendación del sacristán de la zona y la quinta es una mujer que habitaba el monte Sandín que, súbitamente, recobra la vista[76]. En esta última oportunidad, se aclara que la mujer era devota de san Rosendo y visitaba su tumba diariamente con lo cual, aunque no se encontraba en contacto directo con la tumba del santo en el momento de su curación, se entiende

---

[72] Ordoño de Celanova, *Vida de san Rosendo*, pp. 160-162 y 162-164 respectivamente.

[73] *Ibid.*, pp. 172-174, 194-196 y 200, respectivamente.

[74] *Ibid.*, pp. 174-176 y 226-230 respectivamente.

[75] *Ibid.*, pp. 164 y 176 respectivamente.

[76] Estos tres últimos ejemplos en pp. 202, 224-266 y 166 respectivamente.

que peregrinaba a ella con asiduidad —razón que nos llevó a incluirla en este grupo de milagros—. Es de destacar que, en el momento de recuperar la vista, esta mujer expresa su duda de que, tal vez, "el espíritu maligno se burlase de ella"[77], idea que vuelve a confirmar esa relación sagrado-diabólico de la que hablábamos antes.

Si seguimos —en orden decreciente— la frecuencia de curaciones milagrosas en esta hagiografía, el segundo apartado lo constituyen, por un lado, los afectados de artrosis deformantes y, por otro, los que padecen de diversas inflamaciones o enfermedades de la piel (dos ejemplos de cada uno). En lo que respecta a los primeros, se trata de un clérigo que se cura de la artrosis que sufría en sus manos al serle puesto el anillo del santo —aquí interviene la reliquia— y de un contrahecho que, mientras oraba junto a la tumba de Rosendo, comienza a gritar que se sentía "...mordido y torturado, como devorado por perros"[78]. De inmediato, los asistentes "oyeron crujir sus huesos con sonido sostenido y grave y vieron correr la sangre de sus articulaciones"[79]. Como bien lo anotan los editores de esta hagiografía, probablemente se trataría de un caso de artritis reumatoidea, ya que los sonidos evocados responden a la distensión de los ligamentos y cartílagos —aunque no se puede explicar la causa de las hemorragias citadas (¿quizás un simple recurso para hacer más dramática la acción?)—[80]. Por su parte, los afectados por enfermedades cutáneas son una muchacha con erisipela y un arcediano con un forúnculo purulento en la nariz —que frotó contra la piedra de la tumba del santo y, con ello, probablemente drenó su contenido, logrando su curación—[81].

Por último, con un milagro en cada caso, se cita un episodio de rabia —que es curado cuando la enferma traga una esquirla de piedra del sepulcro del santo—, uno de fiebres —que también se consigue aliviar comiendo trozos de la misma tumba—, un atragantado con una espina de pescado, un monje mudo, un "privado de sentidos" (coma?) y un enfermo sin detalle alguno de su mal (probablemente, alguna afección de vientre)[82].

---

[77] *Ibid.*, p. 166: "...timens ne malignus spiritus eam illuderet".

[78] *Ibid.*, p. 218: "...rodor et crucior, sicut a canibus deuoratus". El ejemplo anterior en p. 216.

[79] *Ibid.*: "...audierunt stridere ossa eius firmiter et grauiter et uiderunt currere ab eo sanguinem de iuncturis".

[80] Díaz y Díaz, *op. cit.*, nota 243, p. 219.

[81] Ordoño, *Vida de san Rosendo*, pp. 214-216 y 191-200 respectivamente. Los editores del texto sugieren que podría tratarse de "una rinofima, con hipertrofia de glándulas sebáceas y tejido conjuntivo, que produce una desfiguración del órgano; el restregamiento repetido eliminaría parte del excremento sebáceo y resolvería a la larga la situación". Véase Díaz, *op. cit.*, nota 205, p. 199.

[82] *Ibid.*, pp. 198-200, 212-214, 222-224, 178 y 196 respectivamente. En el caso del "privado de sentidos", el texto señala: "...membris omnibus, nescio qua causa infirmitatis, penitus est exemptus".

Fuera del grupo de milagros taumatúrgicos, san Rosendo consigue salvar a ocho endemoniados —dos de ellos con tendencias suicidas—[83], ayuda a recuperar unas ropas robadas, consigue inculcar vocación por el estudio en el propio autor de su hagiografía y saca unas serpientes del cuerpo de una mujer pecadora y un pastor indolente[84].

Este esquema de milagros se repite, en líneas generales, en las restantes hagiografías. Así, san Isidro —manteniendo ese carácter de santo vinculado al mundo campesino— interviene, entre otras cosas, para paliar prolongadas sequías[85]. De la misma manera, actúa para castigar ofensas contra su persona (dado que Isidro no fundó congregación alguna, este poder punitivo no se limita a los monjes bajo su advocación, como en el caso anterior)[86]. Entre los milagros de curación, san Isidro —al igual que san Rosendo— interviene la mayoría de las veces para curar cegueras o dolencias en los ojos, en mayores oportunidades que el anterior (catorce casos)[87]. Le siguen los afectados de reuma o artritis quienes, en el texto, aparecen genéricamente como "paralíticos" (cinco casos) —algunos de éstos se curan tras haber frotado el miembro afectado con tierra extraída de la tumba del santo—, dos con dolor de cabeza, otros dos con fiebres (en uno se aclara "de cuartanas"), uno con dolor de dientes, otro con inflamación de garganta, una mujer infértil y uno con una dolencia no identificada[88]. Casos excepcionales en este apartado son un enfermo psíquico (un tal Juan Pérez que, "presa de un enorme pavor, no podía descansar ni de noche ni de día")[89] y un muchacho que muere ante la tumba del santo y es resucitado en virtud de las súplicas de sus padres[90].

De santo Martino —otro de los biografiados por Lucas de Tuy— no se

---

[83] *Ibid.*, pp. 164-170, 180-182, 202, 206-212. Los casos con amenazas de suicidio se encuentran en pp. 170 y 206. Para este tema de los suicidas como endemoniados, véase Jean-Claude Schmitt, "Le suicide au Moyen Age", *Annales (E.S.C.)*, 1976, nº 6.

[84] *Ibid.* Véanse estos últimos ejemplos en pp. 178-180 y 166-168.

[85] *Milagros de san Isidro*, pp. 78, 79-81, 82-83, 109-110.

[86] Las penas recaen sobre un sacerdote que robara unos cabellos del santo (p. 79), un moro que prometiera convertirse al cristianismo si el santo conseguía paliar una sequía y no lleva a cabo con su promesa (pp. 82-83), un blasfemo (p. 102), un campesino que no cumple con su palabra tras haber puesto al santo como fiador (p. 108) y un cortesano que se niega a reconocer el poder divino de Isidro dada su humilde condición social (pp. 81-82). Para este último caso, véase *infra*.

[87] *Ibid.*, pp. 82, 84-87, 90-91, 102 y 104-107.

[88] *Ibid.*, pp. 78, 85-86, 102-103, 108 (paralíticos), 107-108 (dolor de cabeza, fiebres), 109 (dolor de dientes), 88 (garganta), 90 (infertilidad) y 108 (enfermedad sin identificar).

[89] *Ibid.*, p. 107: "Vir quidam, iohannes petri nomine, maximus pavor ipsum arripuit, ita quod non poterat quiescere in nocte nec in die".

[90] *Ibid.*, p. 106.

dice que realizara milagros tras su muerte. En cambio, la hagiografía de san Isidoro de Sevilla abunda en hechos maravillosos. A diferencia de los casos anteriores, este santo cumple muchos prodigios de tipo "fantástico": su cuerpo se torna inmóvil cuando desea ser sepultado en cierto lugar, lucha y vence a un dragón terrorífico, hace que aparezca dinero para terminar una obra que le fuera dedicada[91], etc. De la misma manera, también libera a algunos endemoniados, hace surgir agua para un devoto que se había refugiado junto a su tumba, profetiza la muerte del rey Alfonso VI y castiga —como los demás santos— a sus detractores[92]. Ahora bien, si nos atenemos a los casos específicos de curaciones milagrosas, Lucas de Tuy no parece haberse preocupado demasiado de este poder de san Isidoro en comparación con sus restantes capacidades. Una posible explicación de esta relativa ausencia podría estar dada, como ya vimos, por el hecho de que él escribe sobre un santo cuyo culto ya estaba suficientemente extendido y cuyo principal centro de veneración —el mismo que conservaba sus restos— necesitaba demostrar, a fin de sustentar sus intereses políticos, que gozaba de amplios favores de parte de la realeza castellana. Su hagiografía, por tanto, no tenía por objetivo exaltar un culto para atraer peregrinos o donaciones. De cualquier forma, si nos limitamos a esos casos de curaciones milagrosas, una vez más el tipo principal de dolencia es la ceguera —tres ejemplos— y, junto a ella, figuran los tullidos, mudos y un par de casos genéricos definidos como "enfermedad" —sin mayores precisiones—[93]. En este último sentido, Lucas de Tuy hace una rápida enumeración de los tipos de dolencias curadas por el santo, lo que nos brinda un muestrario de las enfermedades más comunes para las que se requería auxilio divino: "...es notorio que muchos endemoniados y paralíticos y leprosos, frenéticos [rabiosos], letárgicos, maniáticos, éticos [tísicos], tíficos, y los enfermos de opilaciones, de fiebres y dolor de costado, y de gota coral, y de pasmo, y de perlesía, y de esquinancia, y de ictericia, e hidropesía, y los que tienen dolores y pasiones del estómago, y del pecho y de los ojos, y de hemorroides

---

[91] Lucas de Tuy, *Milagros de san Isidoro*, pp. 9, 11-12, 79-81, 135, 94-95 respectivamente.

[92] *Ibid.*, pp. 32-33, 57, 58, 121-123 (endemoniados. En dos de los ejemplos, el demonio sale del cuerpo de sus víctimas a través de una señal: éstos vomitan una moneda), 21-22 (agua), 40 (profecía), 10, 34-36, 38-39, 45-46, 92-93, 125-126, 137-138 (castigos). El caso de la profecía también puede verse en las grandes crónicas del siglo XIII: cfr. la *Historia de rebus Hispaniae* de Rodrigo Ximénez de Rada (edición de Juan Fernández Valverde), Turnhout, Brepols, 1987; Lucas de Tuy, *Chronicon Mundi* (ed. de Andreas Schott), Francfort, 1608 (Hispania Illustrata, IV) y la *Primera Crónica General* (edición de Ramón Menéndez Pidal), Madrid, Gredos, 1955, 2 tomos —la referencia en tomo II, p. 645—.

[93] *Ibid.*, pp. 13, 81 —aquí el beneficiario del milagro es el infante Alfonso, hijo de Fernando II, a quien le frotan los ojos con el agua que manaba del altar del santo, operación a cargo de don Martino, el futuro santo—, 23-24 (tullido), 25-27 (mudo), 31-32 y 58-60 (enfermedad).

y de piedra y de riñones y de otras innumerables enfermedades, yendo o enviando allí, y haciendo sus sacrificios y oraciones a Dios, e implorando la ayuda de san Isid[o]ro, cogiendo las hojas de la dicha higuera [se refiere a un árbol que creció junto a la antigua tumba del santo, en Sevilla, después del traslado de sus restos a León] o arrancando de la corteza de ella y moliéndolos y echándolo en agua o vino, y bebiendo de ello en el nombre de Dios y a la gloria de san Isid[o]ro, luego en ese punto son sanos de cualquier enfermedad que tengan"[94]. Como podemos ver, aquí se mezclan creencias cristianas y rituales paganos, en un curioso sincretismo del que la Edad Media hizo un uso particular.

Finalmente, san Isidoro interviene en un segundo episodio de resurrección —el primero había ocurrido durante su vida—, relato que incluye una magnífica narración de un viaje al más allá: se trata de un clérigo de Orzonaga, pecador y homicida aunque devoto del santo. "Castigado por una grave enfermedad", murió al cabo de unos cuantos días. Sin embargo, en el momento en que estaban bendiciendo su cuerpo, resucitó y contó a todos que, tras su muerte, su alma había sido disputada entre unos demonios y el santo. Como en otros casos, la Virgen intervino entonces en la disputa, concediéndose al finado tres días de vida (lapso temporal significativo), período durante el cual Isidoro intercedería por su alma ante el juicio divino. El eclesiástico, por su parte, debía usar ese tiempo para rezar por su salvación ya que —según le hace saber el santo— "...después del tercer día a la hora de la nona, se partirá tu ánima del cuerpo, y la huesa en que has de ser sepultado se hallará llena de resina y pez, porque aquello que los espíritus malos habían aparejado para darte tormentos perpetuos, sea a los siervos de Dios causa de alabar la clemencia divina..."[95]. Pasados los tres días, el clérigo muere y todo ocurrió tal como Isidoro lo había anunciado. Como vemos, el texto pone especial atención en señalar que el santo sólo interviene como mediador en el juicio divino, apoyando a sus fieles, en tanto que la auténtica capacidad de resurrección y salvación compete únicamente a Dios.

Por último, señalemos los milagros en los que actúan santo Domingo y san Millán. En lo que respecta al primero, Berceo lo hace participar en cinco casos de endemoniados, otros cinco de ceguera y ocho con parálisis parcial o total (uno de ellos, además, era gotoso)[96]. Por último, hay cuatro casos de

---

[94] *Ibid.*, p. 30.

[95] *Ibid.*, p. 69. Recordemos que la traducción del latín de esta obra corresponde a Juan de Robles, traducción del siglo XVI. Ello justifica el empleo gramatical que aparece en este pasaje aunque creemos que el sentido del mismo queda claro: la fosa en que habría de ser sepultado el clérigo —si la intercesión de san Isidoro resultaba favorable— aparecería llena de resina y pez, elementos que los diablos habrían utilizado en su castigo.

[96] Berceo, *Vida de santo Domingo*, ests. 612 a 616, 626 a 643 (endemoniados), 571, 572-580, 609-611, 622-625 (ceguera), 549-555, 591-596, 597-602, 603-605, 617-621 y 675-678 (parálisis).

enfermedades no especificadas: un joven de Aragón con una dolencia "grand... e mucho porlongada", desahuciado por los médicos, que acabó por perder la vista; una mujer de Palencia que cayó enferma al no asistir a misa; otra que "non avié poder de sus miembros mandar" y una tercera con "la mano seca, la lengua embargada,/ nin prendié de la mano, nin podié fablar nada"[97]. Es de destacar que, nuevamente, la dolencia más lamentada sigue siendo la ceguera: al referirse al joven aragonés citado, Berceo señala que la pérdida de la vista "fo sobre todo la peor lesïón,/ más sofridera era la otra perdición,/ non avié sin la lumne nula consolación".

Por su parte, el ejemplo de san Millán es más limitado en lo que hace a milagros tras su muerte. Apenas se mencionan la curación de dos ciegos y el valor taumatúrgico del aceite de la lámpara que pendía sobre el sepulcro del santo[98]. Un caso aparte lo constituye una niña de tres años que, gravemente enferma, es llevada por sus padres a la tumba del santo. A pesar de que la niña muere en el camino, los padres prosiguen la marcha. Como era de esperar, la niña resucita ni bien llegados a la tumba del santo con lo que se repite la idea de intercesión divina y protección frente a la muerte, función que —según vimos— también desempeñaban los santos[99].

b.2) Milagros por aparición del santo

El tema de las apariciones de los santos —al igual que otras capacidades divinas que ya hemos analizado— también se inscribe en el marco de la ambigüedad medieval entre lo divino y lo demoníaco. En efecto, la cultura eclesiástica de la época intentó, permanentemente, refutar la idea pagana de posibles apariciones terrenas de los muertos —la teorización que fijaría la doctrina en este sentido corresponde a san Agustín—, aunque admitió que los santos podían presentarse ante los hombres tras su deceso[100]. Aún así, la Iglesia aceptó con grandes reticencias la práctica de la incubación —esto es, la manera más frecuente de aparición divina por medio de un sueño que tenía lugar junto a la tumba del santo—, ya que ésta suponía un

---

[97] *Ibid.*, ests. 538-548 (el joven aragonés), 557-570 (la mujer que no concurre a misa), 581-590 (la que no controla sus miembros) y 606-608.

[98] Berceo, *Vida de san Millán*, ests. 323-330 y 331-339 respectivamente.

[99] *Ibid.*, ests. 342-361.

[100] Para este tema de los aparecidos medieval véanse las obras de J.-P. Sigal, *op. cit.*, pp. 134 y ss; Claude Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Age*, París, Imago, 1986 y Jean-Claude Schmit, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiéval*, París, Gallimard, 1994 —especialmente pp. 25 y 43 y ss.—.

contacto directo entre el fiel y lo sagrado, fuera del control eclesiástico. Esta desconfianza secular hizo que, a partir de comienzos del siglo XVI —por lo menos en Castilla—, la Iglesia interviniera enérgica y rápidamente cada vez que se detectaba un fenómeno de este tipo, con el objeto de limitar el alcance social y las posibles consecuencias del asunto[101].

Pese a ello, el santo medieval aparecía generalmente "para confortar su culto, defender su santuario o alertar contra los pecados y advertir a los vivos a prepararse para la muerte"[102]. En nuestros ejemplos, este grupo de milagros por aparición afecta, principalmente, a aquellos que, aún deseándolo, no pueden acudir por sus propios medios a la tumba del santo, como algunos paralíticos —dentro del grupo de los enfermos— o prisioneros. En el caso de estos últimos, el santo aparece cumpliendo además con una de las acciones propias de la conducta cristiana, la liberación de cautivos. En una segunda instancia, las apariciones también tienen funciones profetizadoras (de decesos, invasiones, reconquistas, etc.).

Ahora bien, conforme al tipo de hagiografía reseñada, distinto es el beneficiario y la acción llevada a cabo por el elegido de Dios durante su aparición. Si Lucas de Tuy cita una visión beatífica de una infanta real —como veremos—, el diácono Juan hace que san Isidro entregue bálsamos milagrosos a unos paralíticos. Cada narración, por consiguiente, sigue manejando sus propias coordenadas en lo que hace al mensaje que se intentaba transmitir y al auditorio que se suponía receptor, independientemente de los recursos utilizados para ello.

San Rosendo, por ejemplo, se presenta en sueños a un prisionero injustamente apresado por un caballero, librándolo de tal situación[103]. De la misma manera, también aparece en sueños a otro caballero, amenazándolo con vengarse de él por unas tierras que injustamente poseía y que eran antiguos dominios de su monasterio. Esta acción vengadora —que el hagiógrafo enmarca en los enfrentamientos bélicos de Alfonso Henríquez de Portugal contra Fernando II de Castilla—, también es conocida por un campesino (que recibe el mismo mensaje) y por la esposa de un caballero, a quien san Rosendo advierte, además, que el rey portugués sería hecho prisionero en el término de ocho días[104]. El santo aparece de la misma manera para liberar de prisión a un francés, injustamente encerrado en las mazmorras de su monasterio, consigue que dos hombres puedan cruzar un río sin peligro y lleva a cabo dos milagros de curación: en uno, salva a un monje

---

[101] Cfr. Christian, *op. cit.* en nota 18.

[102] Schmitt, *Les revenants*, p. 45.

[103] Ordoño de Celanova, *Milagros de san Rosendo*, pp. 170-172.

[104] *Ibid.*, pp. 188-190.

enfermo de cuartanas, haciéndole saber en sueños que sanaría si los restantes monjes de su comunidad rezaban por él una oración el domingo; en otro, un muchacho ciego "ve" a un obispo (el propio santo, claro está), quien le comunica que ya estaba sano[105].

Semejantes son las circunstancias en las que se presentan los restantes santos de nuestra consideración. Así, san Isidoro —siempre conforme al relato del Tudense— aparece al rey Fernando I para ordenarle que no entierre su cuerpo antes del de san Alvito, cuyos funerales quería presenciar, profetiza al mismo rey la proximidad de su muerte, hace saber al obispo leonés don Cibrián que expiraría al cabo de un mes y que la ciudad de Toledo caería en manos cristianas quince días antes de su deceso, entrega un anillo de oro a un caballero que había protegido el tesoro de su monasterio, se aparece —blandiendo la espada de Santiago Apóstol— a Alfonso VII para anunciarle la caída de Baeza (ciudad que el monarca estaba sitiando)[106], informa al futuro santo Martino que Ciudad Rodrigo estaba próxima a ser tomada por los musulmanes y amenaza a un caballero con la muerte si no dejaba de atacar a los canónigos de su iglesia[107]. Sólo en dos ocasiones, san Isidoro se presenta en compañía de otros santos: en una, los beneficiarios de la visión son tres canónigos de la Iglesia de san Isidoro, que ven al santo junto con la Virgen, san Juan Bautista, san Pedro, san Pablo, san Vicente y "gran muchedumbre de santos y santas", quienes les recomiendan a que insten a la comunidad a no apartarse de la regla[108]; en el segundo, el presbítero Marcos tiene una visión en la que aparecen san Isidoro, la Virgen y otros santos, todos ellos instalados en el famoso panteón real de la iglesia de León —la elección del lugar, como podemos ver, tenía una función política evidente, a la vez que otorgaba una jerarquía sagrada al recinto funerario de la realeza castellana—. Allí, Marcos puede conocer la suerte de la reina Teresa (esposa de Fernando II), quien había saqueado los tesoros del monasterio: "vestida de una camisa de pez muy corta y estrecha y veníanla azotándola [dos demonios] con unos azotes de fuego, de tal mane-

---

[105] *Ibid.*, pp. 194 (prisioneros), 168 (milagro del río), 198 (cuartanas) y 212 (ciego).

[106] Como bien lo señala Linehan, entre las "consternaciones" que provocó esta obra de Lucas de Tuy, este episodio de Baeza no podía menos que disgustar a la sede compostelana, ya que Isidoro aparece en él como "sucesor" de Santiago. Cfr. Linehan, *op. cit.*, p. 368.

[107] Lucas de Tuy, *Milagros de san Isidoro*, pp. 16, 18, 28, 44, 53, 83-84 y 90-91 respectivamente. En lo que hace a la profecía de muerte de Fernando I, este episodio también está registrado en casi toda la cronística de la época. Para el sentido que tiene esta profecía en el ritual funerario de la monarquía castellana, me permito remitir a mi trabajo "La mort du roi: sacralité et pouvoir politique dans la Castille médiévale", en *Der Tod däs Machtingen. Actas del Coloquio de Salzburgo* (en prensa).

[108] *Ibid.*, p. 78.

ra que toda [ella] venía encendida y quemándose..."[109]. Por último, pródiga en visiones y mensajes celestiales es Sancha, la hermana de Alfonso VII, a quien se le aparece san Vicente para informarle que la reliquia que veneraba era un auténtico trozo de la Vera Cruz y sugiriéndole una prueba de fuego para demostrar su autenticidad a los incrédulos —obviamente, la prueba resulta exitosa—[110]. La misma Sancha es objeto de un segundo contacto celestial aunque, en este caso, el texto no parece referirse a una visita de un habitante del más allá sino a un auténtico viaje al otro mundo[111]. En efecto, la infanta fue "arrebatada en éxtasis y elevada sobre su natural sentido y vio los cielos abiertos...". Por tanto, Lucas de Tuy sugiere una suerte de traslado místico que transporta a Sancha a un lugar en el que puede ver a san Isidoro, quien le recomienda procure mantener la virginidad que le había dedicado y que construya un palacio adjunto a su iglesia, abandonando el monasterio a fin de que los monjes no tuvieran contacto con el otro sexo[112]. Las apariciones de san Isidoro, por tanto, competen a personajes específicos, casi todos ellos miembros de la Iglesia o de la nobleza, a quienes transmite mensajes trascendentes sobre la suerte política y militar del reino, la dignidad de la institución eclesiástica o la pureza de una vida consagrada a la religión.

En cambio, san Isidro se aparece generalmente a sus antiguos compadres campesinos, apariciones que tienen objetivos mucho más concretos. Así, el santo se presenta para ordenar el traslado de su cuerpo a la iglesia de san Andrés, insta a orar para que Dios envíe la lluvia necesaria a fin de paliar una sequía, entrega un bálsamo milagroso a dos hombres afectados de parálisis, libera a otros dos prisioneros y rescata a dos devotos suyos del castigo demoníaco —uno en el momento mismo en que iba a morir y el otro aparentemente víctima de un accidente provocado por el propio demonio—[113]. Por último, en un caso realmente muy llamativo, Isidro libera a un sacristán

---

[109] *Ibid.*, p. 86. El personaje de la reina Teresa es sumamente confuso: a primera vista, fácil es pensar en Teresa de Lara, segunda esposa del rey. Sin embargo, las fechas que figuran en el texto en lo que se refiere a la muerte de esta soberana no coinciden con las que conocemos históricamente acerca de ella. Pérez Llamazares se inclina a pensar en una supuesta primera esposa del monarca —previa a Urraca de Portugal—, hipótesis que desestimamos ya que no existen datos seguros para verificarla.

[110] *Ibid.*, pp. 63-64.

[111] Para este tema sigue siendo indispensable la consulta del trabajo de María Rosa Lida de Malkiel, "La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas", incluido como apéndice a la obra de Howard Rollin Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. A ello me permito agregar mi artículo "Sobre el tiempo y el espacio de trasmundo en la literatura castellana medieval", *Temas Medievales*, nº 2, 1992, pp. 137-158.

[112] *Ibid.*, pp. 60-61.

[113] *Milagros de san Isidoro*, pp. 77, 79-80, 83-84, 103-104, 103, 88-89, 106 y 104 respectivamente.

de la iglesia de san Andrés, a quien se le apareciera en sueños "un niño muy magro y de aspecto horrible", que le apretara el índice de la mano derecha hasta producirle "un dolor muy intenso". De inmediato, el santo se presenta y, mirando fijamente al niño, logra que éste huya apresuradamente[114]. Esta curiosa representación del demonio como niño no sólo no es muy frecuente en las hagiografías hispanas sino que, en general, no constituye una imagen demasiado utilizada para representar al Maligno.

Protagonista de una aparición muy especial —ya que es la única que se produce mientras el santo aún vivía— es santo Martino: cuando la noble Sancha estaba próxima a parir, reclama la ayuda del santo, de quien era devota. En medio de los dolores de parto, ésta ordena sorpresivamente a todos los hombres que abandonen la habitación donde se hallaba, "bajóse del lecho e inclinóse como para hacer una oración y parió un hijo varón, sano y sin lesión"[115]. Tras ello, Sancha contó que, en determinado momento, había visto a santo Martino junto a ella y por eso había salido de la cama y se había prosternado ante él, quien le hizo la señal de la cruz. La única justificación que nos da Lucas de Tuy para explicar esta curiosa aparición es que, ante el reclamo de ayuda por parte de los mensajeros de Sancha, santo Martino respondió que con gusto acudiría a la demanda. El santo, por consiguiente, habría cumplido su palabra, aunque de manera divina. Sin embargo, con ello también sugiere que la aparición de los santos era una facultad que éstos podían ejercer en vida capacidad sobrenatural que parece exceder los límites de lo admitido dogmáticamente por la Iglesia y que entraría en el ámbito de lo maravilloso social. Tendríamos aquí, por tanto, una de esas zonas de las mentalidad medieval en la que se unen doctrina oficial y creencia tradicional, amalgama analizada cuidadosamente por Jean-Pierre Albert[116].

Santo Domingo de Silos —a diferencia de los casos anteriores— no aparece demasiadas veces tras su muerte. Sólo lo hace en dos oportunidades: en ambas rescata cautivos caídos en manos musulmanas —episodios narrados con grandes efectos dramáticos, muy propios de Berceo—[117]. En un tercer caso, el que se aparece no es santo Domingo sino el arcángel san Miguel, quien insta a una endemoniada a encontrar su salvación peregrinando al sepulcro del santo[118]. Entre estos hechos, es significativo un verso

---

[114] *Ibid.*, pp. 88-89.

[115] *Ibid.*, col. 20: "...de lecto descendit, et quasi oratura procidens, fillium masculum statim peperit...".

[116] Jean-Pierre Albert, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990.

[117] Berceo, *Vida de santo Domingo*, ests. 645-674 y 700-729.

[118] *Ibid.*, ests. 645-699.

del poema de Berceo, en el que queda clara esa peligrosa relación entre aparición divina y fantasmal que antes señalábamos: uno de los prisioneros rescatados por el santo duda en un primer momento de la aparición, instando a Domingo a que manifieste su condición

"Non sea engañado de fantasma mintrosa,
Ca creo en don Cristo, enna su muert preciosa"[119].

Como podemos ver, la profesión de fe figura aquí para conjugar una presunta aparición demoníaca, capaz de una presentación de este tipo.

b.3) Milagros por invocación al santo, sin contacto con reliquia o tumba ni aparición del mismo

Llegamos al último grupo de milagros de nuestra clasificación, sin dudas, el más reducido. En efecto, pocos son los casos en que las hagiografías señalan milagros cuyo único motor es la invocación al santo y en los que no hay intervención de reliquia alguna o contacto con su tumba. De la misma manera, tampoco figura aquí la aparición celestial, que vimos en el apartado anterior. En estas condiciones, san Rosendo hace que unos monjes de su convento —es decir, fieles con los que mantenía un vínculo especial— crucen seguros de una orilla a otra de una ría y que un caballero escape del tormento al que lo sometían sus enemigos merced a la súplica de unas monjas que rezaron por él —nuevamente, un intercesor privilegiado—[120]. Por su parte, ni santo Domingo ni san Millán actúan de este modo —es decir, sin manifestación visible de su accionar—, situación comprensible en el contexto de las hagiografías de Berceo. De la misma manera, Lucas de Tuy tampoco hace intervenir a san Isidoro en estas condiciones.

En cambio, quien sí actúa varias veces por simple invocación es san Isidro, con lo cual se remarca una vez más que el relato del diácono Juan —aunque no tenga como destinatario inmediato al pueblo— se inscribe en el esquema general de grupos sociales que no podían desplazarse a sitios sagrados —en largas peregrinaciones—. Así, san Isidro multiplica la comida preparada por su cofradía a fin de alimentar a unos pobres, cura a dos ciegos, sana a dos tuertos —uno de ellos había perdido el ojo en un accidente de trabajo—, consigue que una mujer quede embarazada, cura de fiebre cuartana a otro muchacho y hace que una mujer muda recupere el habla[121].

---

[119] *Ibid.*, vv. 656 c y d.

[120] Ordoño de Celanova, *Vida de san Rosendo*, pp. 202-204 y 218-222 respectivamente.

[121] *Milagros de san Isidro*, pp. 103-108.

Como vemos —y conforme al espíritu general de esta hagiografía— se trata de milagros de curación física. Por otro lado, en todos los casos, esa salvación divina llega tras la súplica ferviente del doliente, quien invoca al santo a tal fin.

Ahora bien, dejemos de lado este planteo del milagro a partir de la forma en que actúa el santo y pasemos a un breve análisis de los beneficiarios de tales manifestaciones divinas. Ello nos permitirá sintetizar los datos hasta aquí reseñados y, a la vez, nos dará una imagen de los grupos sociales que se consideraban dignos de recibir estos auxilios divinos.

Milagros y grupos sociales

Si consideramos ahora esquemáticamente cuáles son los hechos por los que se solicita la intervención de un santo —independientemente de la manera en que actúa éste—, tendremos un panorama cuantitativo de las desgracias o dolencias que se consideraban más apremiantes y que sólo podían ser solucionadas merced a la intervención divina. Si tomamos en cuenta los casos consignados, tal esquema quedaría estructurado como aparece en el cuadro I.

De acuerdo con esta clasificación, podemos resumir nuestra idea acerca de la manera en que cada una de las hagiografías consideradas demuestran la intencionalidad de su autor y el contexto en que fueron redactadas. Así, por ejemplo, san Isidoro se presenta como el santo profetizador y vengador por excelencia, papel que concuerda con el carácter de santo "histórico-político" y vinculado a la casa real castellana que intentaba atribuírsele. Por su parte, san Rosendo y san Millán aparecen como santos exorcizadores (san Millán, como ya vimos, lleva a cabo gran parte de sus milagros durante su vida, en una suerte de pelea personal con el demonio). San Rosendo, además, también ejerce una acción vengadora, especialmente dirigida contra parte de la nobleza local y la portuguesa, defendiendo los intereses de su monasterio frente a las apetencias de los miembros de ese grupo.

En lo que hace a santo Martino, su proximidad temporal a su hagiógrafo hace que este último no mencione intervenciones en hechos fantásticos ni profecías, limitándose a algunas curaciones. Finalmente, san Isidro y santo Domingo multiplican su actividad en casi todas las esferas. Especialmente destacable es la intervención de san Isidro en la solución de problemas climáticos (sequías) —rasgo no compartido por los restantes santos analizados— y su acción vengadora. Esta última, a diferencia de san Rosendo, no tiene como principal imputado al grupo caballeresco sino a un clérigo que robara una parte de su cuerpo, un caballero y otro clérigo que dudan de su santidad, un moro que no cumple con su palabra de convertirse al

cristianismo y un hombre que no lleva a cabo una promesa de visitar su tumba. En suma, así como san Rosendo aparece protegiendo sus bienes y a los miembros de su comunidad, san Isidro se presenta como defensor de su propia persona y su carácter divino[122]. Por último, santo Domingo cumple por igual su papel salvador en casi todos los ámbitos aunque, curiosamente, no transmite mensajes celestiales (aunque sí figura como receptor de uno de ellos: el que le hace saber el día de su muerte).

Si consideramos ahora el apartado específico de las curaciones milagrosas, también hay algunas constantes relevantes: en primer lugar, éstas corresponden a un 44,2% del total de milagros reseñados, con lo cual nos alejamos de las conclusiones de Vauchez acerca de la alta incidencia de milagros de este tipo en los procesos de canonización datados entre 1201 y 1300[123]. Esta diferencia, por cierto, bien puede responder al diverso tipo de fuente analizada: en efecto, es lógico pensar que las hagiografías —sobre todo, las que sirvieron a nuestro estudio— insistieron en hechos maravillosos gratos a la mentalidad popular pero vistos con reticencia por las autoridades eclesiásticas. Más allá de esto, la afección que aparece proporcionalmente más destacada (en casi todos los casos) es la ceguera (40% del total de las dolencias). En orden decreciente, les siguen las parálisis, artritis y otras enfermedades traumatológicas (21%), males que les permiten a los autores de los textos narrar de qué manera eran trasladados estos enfermos hasta la tumba del santo, en un recurso muy propio de la literatura hagiográfica. En este último sentido, también hay una diferencia notoria con las conclusiones de Vauchez y Sigal[124], quienes señalan que los problemas motores constituyen las dolencias más frecuentemente citadas en las hagiografías y los procesos de canonización (en una proporción, entre los siglos XI y XII, de casi el 70% para el ejemplo francés, según Sigal). Por cierto, en este caso —a diferencia de lo que anotamos anteriormente—, dicha variación no puede responder al distinto tipo de documento analizado (menos aún con el estudio de Sigal, que también considera textos hagiográficos). Esta insistencia en la ceguera en el caso castellano resulta aún más llamativa si tenemos en cuenta que, al menos en tres de los ejemplos considerados (las vidas de san Rosendo, san Isidro y san Isidoro), las afecciones oculares tienen una proporción de 3 a 1 con respecto a los problemas motores. Sólo en la hagiografía de santo Domingo dichos problemas superan a la ceguera (10 casos contra 8), en tanto en la de san Millán, ambos están

---

[122] Recordemos que Ordoño de Celanova escribe en ocasión de la canonización de san Rosendo, en tanto el diácono Juan defiende un santo no aceptado aún oficialmente.

[123] Cfr. Vauchez, *La sainteté*, p. 546 y cuadro XXXI de la p. 547.

[124] Cfr. Vauchez, *La sainteté*, pp. 549 y ss. y Sigal, *op. cit.*, p. 259.

parejos y en la de santo Martino no aparece ni lo uno ni lo otro.

Si proseguimos con la lista de enfermedades citadas en los textos, continúan luego las fiebres (en algunos casos, especificadas como "cuartanas" o "tercianas") —6% del total de dolencias— y luego los mudos —3%—. En un conjunto final —con una notoria distancia respecto de los primeros grupos señalados— están los afectados de tumores, dolores de dientes o cabeza, gota, lepra, afecciones de la piel, rabia, infertilidad, trastornos psíquicos y accidentes de todo tipo (entre todas, 18%). Es curioso notar, en particular, que los casos de infertilidad sólo figuran en la vida de san Isidro, cuando sería de esperar que aparecieran en otras hagiografías, especialmente las que tienen una connotación más nobiliaria, ya que, sin duda, este tema constituía una de las preocupaciones del grupo. De la misma manera, sólo hay un caso auténticamente calificado de lepra y una intervención divina en un parto —estos dos últimos, en una hagiografía no demasiado rica en milagros, como es la de santo Martino—. Por último, también es notable el cuidado de los autores a la hora de clasificar los males sobre los que interviene el poder del santo: proporcionalmente, las enfermedades que aparecen sin indicación alguna que las identifique son muy escasas dentro del conjunto —por el contrario, las dolencias están escrupulosamente detalladas—.

En lo que respecta a los beneficiarios de estas acciones divinas, a diferencia de lo anotado anteriormente, las ocasiones en las que figura la condición o grupo socioprofesional del agraciado son muy pocas. En general, éstos figuran como "un hombre llamado...", "una mujer que padecía...", etc. Sin embargo, dentro de esta incertidumbre, hay dos casos llamativos. Por un lado, san Rosendo tiene especial predilección por eclesiásticos y nobles (diecinueve milagros), los primeros para ser salvados, los segundos para ser castigados. En efecto, el sector clerical (comenzando con los monjes de su cenobio) es un destacado receptor de sus favores. De la misma manera, los nobles son frecuentemente reprendidos por sus acciones contra el monasterio de Celanova, lo que demuestra el grado de violencia señorial y la difícil situación política de la región en esos siglos. Frente a esto, san Isidoro manifiesta una particular relación —a ojos de Lucas de Tuy— con la monarquía castellana, algunos de cuyos miembros son especialmente favorecidos por el santo (en especial, con mensajes proféticos). Por su parte, la vida de san Isidro —sin aludir específicamente a la condición del beneficiado— parecería apuntar a un sector de campesinos libres, a quienes vemos desplazarse desde y hacia Madrid. Junto a ellos, aparecen algunos miembros del clero secular. En cambio, no tienen cabida en el relato ni la alta nobleza ni representante alguno de la monarquía.

A su vez, si consideramos el sexo de quienes reciben un milagro —ya sea en sentido positivo o negativo, es decir, como beneficiario de la acción divina

o castigado por ella—, comprobamos que los hombres constituyen mayoría con respecto a las mujeres. Esta circunstancia es tanto más notable en las hagiografías de san Isidro, san Rosendo y san Isidoro, en tanto las de santo Martino y las dos compuestas por Berceo tienen una proporción más equilibrada. Sobre todo, la principal afección femenina es la posesión diabólica —una clara señal del espíritu antifemenino que rodea a los autores de estos textos— y, en una escala menor, distintas parálisis totales o parciales, la ceguera y el único ejemplo apuntado de rabia —curado por san Rosendo—. Dolencias específicas del género son los partos —en la vida de santo Martino— y las dos mujeres infértiles sanadas por san Isidro. Por su parte, los hombres aparecen en mayor grado como dignos de recibir anuncios celestiales de variado tipo (en este rubro los eclesiásticos, como era de esperar, tienen la primacía) y la curación de cegueras, parálisis y fiebres. En este último grupo, milagros típicamente masculinos son los rescates de prisioneros y los casos de gota.

Finalmente, otro tanto ocurre si tenemos en cuenta la procedencia geográfica de quienes reclaman la ayuda divina. En este caso, el mayor número de sitios mencionados se encuentra en la vida de santo Domingo, lo que se corresponde con la vocación de propaganda de Berceo para dar a conocer a Silos como centro de peregrinación[125]. En cambio, san Isidro concentra su radio de acción al término de Madrid así como santo Martino lo hace en León. Por su parte, san Rosendo parece extender su ámbito a una zona mayor (centrada en la Tierra de Campos y la baja Galicia), lo que se condice con el carácter regional que le pretende imprimir su hagiógrafo y la existencia de monasterios de su orden en esa zona[126]. Por último, san Isidoro defiende políticamente la primacía leonesa —y, en segundo lugar, la sevillana— presentado a la primera como centro eclesiástico "histórico" de la península.

Este esquemático panorama que acabamos de trazar creemos puede servir para sugerir un análisis de los textos hagiográficos españoles, aná-

---

[125] Una lista de localidades citadas en esta hagiografía incluye Castro Cisneros, Soto (pcia. de Soria), Yécola (aldea de Silos?), Monte Rubio (Salas de los Infantes, Burgos), Palencia, Espeja de san Marcelino (Burgo de Osma), Cornellana (Asturias), Ansín o Los Ansines, Curiel (pcia. de Valladolid), Nebreda (cerca de Silos), Tordomar (a orillas del Arlanza), Madriz (antiguo pueblo de La Rioja Alta), Cilleruello (pcia. de Burgos), Olmiellos (Burgos), Medinaceli (Soria), etc. Para la identificación de estos lugares, véanse las notas respectivas de Teresa Labarta a su edición de la *Vida de santo Domingo*, *cit.*

[126] En el caso de san Isidro, se mencionan como lugares de procedencia Guadalajara, Escalona, Leganés y "las afueras de Madrid". En la *Vida de san Rosendo* figuran como datos geográficos Fonte Arcada, Deza, Toroño, Canderei, Villa Lareiroá, Xinzo, las riberas de Cádavo, el monte Sandrín y Milmanda.

lisis que revele las complejas relaciones entre doctrinas oficiales y creencias populares que se traslucen en dichos textos. Cada vida de santo, en efecto, se presenta como una curiosa amalgama, por un lado, de mentalidades comunes e ideologías jerárquicas y, por el otro, de intencionalidades específicas del emisor y aspiraciones del receptor. De santos políticos (como Isidoro) a santos eruditos (como Martino), de santos nobles (como Rosendo) a santos labriegos (como Isidro), la santidad medieval es el fiel reflejo de una toda una estructura social, la voluntad propagandística y los intereses de la cultura religiosa de la época. Ella es, al mismo tiempo, la expresión de un lenguaje muy particular, al que Michael Meslin llama el "lenguaje de lo maravilloso": "lo maravilloso [es] la expresión misma de la categoría afectiva de lo sobrenatural que constituye una de las constantes del pensamiento religioso de la humanidad. [...] Lo maravilloso es, en cierto sentido, reconocimiento por parte del hombre, de sus propios límites y de su finitud. Pero también de su grandeza"[127].

---

[127] Michael Meslin, *Le merveilleux. L'imaginaire et les croyances en Occident*, París, Bordas, 1984, p. 7.

CUADRO I

	Rosendo	*Isidoro*	*Isidro*	*Martino*	*Domingo*	*Millán*	*Otros**	*Total*
Hechos sobrenaturales	5	7	4	—	1	2	—	19
Fenómenos atmosféricos	—	2	4	—	—	—	—	6
Profecías, mensajes**	5	8	2	—	—	1	1	17
Endemoniados, posesos	10	6	2	—	7	8	1	34
Castigos divinos	8	8	6	—	4	1	—	27
Multiplicación comida	—	1	4	—	1	2	—	8
Rescate de cautivos	3	—	2	—	3	—	—	8
Resurrecciones	1	2	1	—	—	1	—	5
Enfermedades y dolencias								
Parálisis, artrosis	2	1	7	—	10	2	—	22
Fiebres	2	—	3	1	—	—	—	6
Tumores o edemas	—	—	—	1	—	1	—	2
Dolor de dientes	—	—	1	1	—	—	—	2
Dolor de cabeza	—	—	1	—	—	—	—	1
Partos	—	—	—	1	—	—	—	1
Cegueras, afecc. ojos	7	3	19	—	8	3	—	40
Gota	—	—	—	—	2	—	—	2
Lepra	—	—	—	—	1	—	—	1
Afecciones de piel	2	—	—	—	—	—	—	2
Accidentes	1	—	—	—	1	—	—	2
Rabia	1	—	—	—	—	—	—	1
Mudez	1	1	1	—	—	—	—	3
Infertilidad	—	—	2	—	—	—	—	2
Epilepsia, males psíquicos	—	—	1	—	1	—	—	2
Sin clasificar	2	2	2	—	4	1	—	11

(*) Se trata de la aparición de san Miguel a una endemoniada en la *Vida de santo Domingo* (ests. 645-699) y la de san Vicente a la infanta Sancha en los *Milagros de san Isidoro* (pp. 63-64).

(**) No contamos los anuncios en los que el santo aparece como receptor —en particular, el aviso de su muerte, que figura en casi todas las hagiografías— sino aquellos en los que éste actúa como mensajero de un hecho futuro.

ASPECTOS DE LA IMAGINARIA POLÍTICA: LOS CONCEPTOS DE CRISTIANDAD, ESPAÑA Y NACIONALIDAD EN LAS GRANDES CRÓNICAS CATALANAS

RAQUEL HOMET
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

La idea de "nación" se vio afirmada, en Europa occidental, durante la baja Edad Media pero el proceso de su gestación aparece cada vez más dilatado[1]. El hermoso estudio de Colette Beaune ha mostrado cómo se fue acuñando en Francia el valor "nación" con el aporte de las imaginarias profana y cristiana a través de los mitos, del culto a algunos santos, de la liturgia, de los símbolos, de la cultura erudita y popular... y el papel que en ello les cupo a las *Grandes chroniques de France*[2].

La reflexión acerca de estos fenómenos me ha inducido a plantearme cuáles fueron los conceptos-fuerza con valor político que convocaron la adhesión de las comunidades. Su estudio implica, ante todo, un problema de orden metodológico. El término nación no fue empleado en ninguna de las crónicas. Estas hablan de amor por un pueblo (entendido en el sentido alemán de *Volk*), de orgullo por las gestas de sus hombres, de amor por su lengua, por sus reyes, por sus costumbres... Son esas las imágenes que se evocan con aquella voz cuya definición, acuñada en el siglo XIX, no aparece clara tampoco en la actualidad[3]. Los historiadores y hombres de letras las han designado como patriotismo[4], sentimiento nacional[5]; afirmación na-

---

[1] K. F. Werner, "Les nations et le sentiment national dans l'Europe médiévale", *Revue Historique*, CCXLIV, 1970, pp. 285-304.

[2] Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, París, Gallimard, 1985.

[3] Bernard Guenée, *Occidente durante los siglos XIV y XV. los Estados*, Barcelona, Labor, 1973, pp. 228-233; Mario Justo López, *Introducción a los estudios políticos, I.—Teoría política*, Buenos Aires, Kapelusz, 1969, pp. 322-327 y 379-383; *vide* también la bibliografía citada en las notas anteriores.

[4] M. Riquer Moreta y A. Comas Pujol, *Historia de la literatura catalana*, I, Barcelona, Ariel, 1964, pp. 472-473, refiriéndose a Muntaner.

[5] Joan Pau Rubiés y Josep M. Salrach, "Entorn de la mentalitat i la ideología del bloc de poder

cional[6]; yo misma, en alguna oportunidad, he hablado de "sentimiento de nacionalidad"[7].

Mi propósito, hoy, es reconocer algunas ideas que considero representativas de la imaginaria política y que he seleccionado de entre un conjunto más amplio del que me ocupo en otra parte. Se trata de los conceptos de cristiandad, de España y de nacionalidad, en el marco de los caracteres que acabo de anotar, tal como se manifiestan en las cuatro grandes crónicas catalanas: el *LLibre dels feits* de Jaime I, la crónica de Desclot, la de Ramón Muntaner y la de Pedro el Ceremonioso[8]. Ubico en primer término el *Llibre* para seguir, como se hace habitualmente, el orden de composición, pese a que la versión que de él poseemos es posterior a la crónica de Desclot[9].

Estas obras constituyen un material homogéneo, perfectamente acotable a los fines de esta colaboración, cuya secuencia temporal —entre fines del siglo XIII y fines del XIV— atestigua el gran período de la expansión catalana, que marca un hito fundamental en la reflexión sobre la propia identidad política. Las respectivas autorías permiten considerarlas un indicador válido del pensamiento monárquico, fuere de los propios reyes o del círculo de sus colaboradores cercanos[10]. Su difusión en los siglos XIV y XV fue bastante amplia, excepto para la crónica del Ceremonioso. La más reproducida parece haber sido la de Bernard Desclot de la que se conservan quince manuscritos

---

feudal a través de la historiografía medieval fins a les quatre grans cróniques", *Studi General*, 5-6, p. 505.

[6] M. Zimmerman, "Conscience gothique et affirmation nationale dans la genèse de la Catalogne (IXe-XIe siècles)", en A.A.V.V., *L'Europe, héritière de l'Espagne Wisigothique*, Madrid, 1992, pp. 51-67, refiriéndose al período anterior al aquí estudiado.

[7] R. Homet, "Monarquía y expansión en la historiografía catalana: la crónica de Bernat Desclot", en *Oriente e Occidente tra medioevo ed età moderna. Studi in Onore di Geo Pistarino*, a cura di Laura Balletto, Alessandria, 1995 (en prensa).

[8] Salvo indicación contraria, utilizo para todas las referencias la edición de Ferrán Soldevila, *Les Quatre Grans Cròniques*, Barcelona, Selecta, 1983 (1ª ed. 1971), 1.299 pp. Para obviar un aluvión de notas, he colocado entre paréntesis el número de capítulo y la página a los que hago referencia en cada caso.

[9] *Vide* M. Riquer, *cit.*, p. 427.

[10] Sin entrar en la cuestión de la autoría, se acepta que las crónicas de Jaime I y Pedro el Ceremonioso fueron obra de los respectivos reyes en cuanto dictadas o supervisadas por ellos. Aunque se discute el nombre de Bernat Desclot, no parece dudosa la pertenencia del autor de esa crónica a la oficialidad de Pedro el Grande; la trayectoria de Ramón Muntaner y sus servicios a la casa de Aragón fueron relatados por él mismo y mencionados en numerosos documentos de la época. Sobre estas cuestiones, a la obras de M. Riquer y a los prólogos y notas de F. Soldevila, podrán agregarse: Bernat Desclot, *Crònica*. A cura de M. Coll i Alentorn, Barcelona, Barcino, 1949, vol. I, Introducción y J. Rubio i Balaguer, "Sobre la crónica de Desclot" (Barcelona, 1911), en *Historia i historiografía*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987, pp. 333-357.

y dos o tres traducciones de ese período; de la de Ramón Muntaner quedan nueve manuscritos, de la de Jaime, seis y dos traducciones y de la de Pedro, dos, quizá tres[11]. A esas cifras deben agregarse las de inventarios y otros documentos sobre el contenido de bibliotecas si bien el sustancioso estudio de Carmen Batlle deja ver que la afición por los libros de historia, aunque viva, apuntaba más para la antigüedad o, incluso, las Cruzadas, Francia, Castilla...[12]. Es cierto que el número de copias no indica el de lectores pero, por lo menos, insinúa un grado de interés. La difusión de las crónicas ilumina, pues, un espacio de repercusión de las ideas en ellas expresadas, que ensancha hacia la dirigencia urbana los límites fijados por la procedencia de los autores.

La cristiandad

Fruto de la reflexión de raíz eclesiástica, el pensamiento político de la alta y plena Edad Media englobaba el ecumene cristiano. Este era el ámbito natural de un discurso cuyo objetivo último era la salvación. ¿Aparece esa referencia en las crónicas catalanas? Sí, con matices.

En el *Llibre dels feits* se habla de "los cristianos". Ellos constituyeron (además de la comunidad religiosa) el grupo de identificación político-religioso y cultural en el que fueron inscriptos reyes y nobles para ponderar sus respectivas cualidades (cap. 2, p. 4; cap. 49, p. 29; cap. 476, p. 166). El espacio de los cristianos incluía expresamente a los bizantinos (cap. 2, p. 4).

La forma abstracta "*cristianismo*" fue empleada con relación a los males que podrían sobrevenirle si no eran expulsados los moros, cuya sublevación lideraba Al-Azrach (cap. 366, p. 137). El relato —que transcribe el diálogo entre el rey, el obispo de Valencia y los ricoshombres— enumeró primero los perjuicios concretos que esa sublevación ocasionaría a los reyes de Aragón

---

[11] Datos tomados de los prólogos de F. Soldevila a la edición citada.

[12] La rica monografía de Carmen Batlle, "Las bibliotecas de los ciudadanos de Barcelona en el siglo XV", en *Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime*, Colloque de la Casa de Velázquez, París, A.D.P.F., 1981, pp. 15-31 proporciona muy interesantes noticias acerca del tema y, entre esa notable cantidad de indicaciones, figura "la presencia de dos de las grandes crónicas catalanas en un par de inventarios del centenar de documentos que hemos manejado" (p. 31), una de ellas era la crónica de Desclot entre los bienes de un pelaire de lanas (p. 29). Consideraciones generales sobre el aprovechamiento del estudio de las bibliotecas han sido recientemente expuestas en Horacio Santiago-Otero y José M. Soto Rábanos, "La sistematización del saber y su transmisión entre la minoría culta: escuelas, Universidades, escritura, libro y bibliotecas", en *Historia de España Menéndez Pidal*, t. XVI, Madrid, Espasa-Calpe, 1994, pp. 825-827.

y de Castilla, avanzando luego en las consecuencias para proyectarlas al "*crestianisme*".

En síntesis, la expresión "los cristianos", como forma sustantiva concreta, fue empleada en las comparaciones que exaltaron cualidades o situaciones. En cambio, el nombre abstracto fue usado para ubicar un contexto político-religioso, opuesto a otro de signo contrario y en un momento de guerra, el musulmán.

Empero, en una instancia que, aparentemente, se prestaba para la contraposición religiosa —cual era la de la Cruzada—, no hallamos aquélla expresión. Ello no implica ausencia de la idea, que se mantenía subyacente, pero el hecho es que aquí todas las referencias son a lugares y personas particularizados.

En la crónica de Bernat Desclot, "cristiandad" tuvo una resonancia del mismo tipo que "los cristianos" en la del rey conquistador. Incluso, coincide alguna vez el episodio en el que se efectuó la comparación: la conquista de Mallorca (cap. XXX, p. 426). Pero, además, pueden agregarse un par de matices singularizantes que acentuaron la valorización de lo propio al mencionar expresamente supuestos antes tácitos: en la expedición al África, el discurso puesto en boca del rey Pedro decía: "volria que a honor de Déu e de la crestiandat hic feéssem tant que tota crestiandat n'hagués honor e prou" (cap. LXXXIV, p. 472). La honra —el más preciado de los valores del mundo caballeresco— era aportada por las fuerzas catalano-aragonesas a la cristiandad y, por encima de ésta, al propio Dios.

En cambio, la donación del reino de los Staufen en Italia hecha por Urbano IV a Carlos de Anjou y la aceptación de éste, había sido *a gran dan de tota crestiandat* (cap. LII). El perjuicio provenía de la acción del Papado[13].

De este modo, en Desclot, la percepción de la cristiandad sumó, a las connotaciones de pertenencia religioso-cultural, la perspectiva política de la Corona de Aragón en ocasión de su enfrentamiento con el Papado y los angevinos.

En Muntaner, las referencias se redujeron sin alterar el sentido de marco referencial, campo de valores compartidos. Jaime I había nacido "a ops de crestians e majorment a ops de sos pobles" (Cap. VI, p. 672). La segunda parte de la expresión y la escasez de las comparaciones apunta a subrayar que, a los ojos de este cronista, la prioridad la tenían los pueblos propios, los Estados de la Corona.

Finalmente, en el estilo cancilleresco de la obra de Pedro el Ceremonioso no hubo cabida para los conceptos de cristianos ni de cristiandad en ninguna de las dos acepciones comentadas.

---

[13] El autor expuso los derechos invocados por el rey Pedro y los motivos de su intervención en Sicilia en los cap. LI-LIV y LXXX-LXXXVIII.

España

Un segundo espacio de referencia fue el peninsular, con una carga histórica agregada a la geográfica. En las tres primeras crónicas fue evocado de manera similar pero con variaciones originales en cada caso. España fue, simultáneamente, el espacio peninsular ocupado por los sarracenos, el de los reinos cristianos y el de ambos a la vez[14].

En la crónica de Jaime I encontramos la segunda y la tercera de esas posibilidades. Así, Jaime era el único "rey de España" que había logrado un dominio en alta mar (cap. 105, p. 55)[15] y el maestre del Hospital era "maestre en tota Espanya", entendida como "la de los cinco reinos" (cap. 477, p. 167).

Más adelante, cuando se produjo la sublevación de los sarracenos en Castilla y el rey demandaba ayuda económica a las Cortes de Zaragoza —para llevarle a Alfonso X las fuerzas que le había pedido—, el relato incluyó el episodio del sueño de un franciscano, que manifestó cómo un ángel del Señor se le había aparecido mientras dormía, anunciándole que "aquest embarg que és vengut entre los sarraïns e els crestians en Espanya crees per cert que un rei los ha tots a restaurar, et a defendre aquell mal que no venga en Espanya", siendo el rey salvador Jaime de Aragón (cap. 389, p. 144). Más allá de la acepción amplia (y doble) del concepto "España", subráyese la carga política que se le imprimió al utilizarlo en el intento de lograr el apoyo de las Cortes, aglutinando las opiniones en torno a Jaime como líder político-militar peninsular. El mismo rey apuntaló —también sin éxito— esta línea argumental poco más abajo, incorporando a los nobles en la posibilidad de lograr la salvación de "España" (cap. 392, p. 145).

Hallamos nuevamente el concepto en circunstancias menos dramáticas pero con idéntico sentido de espacio político-cultural peninsular honrado por Jaime. Se trata de la parte final del episodio de la entrevista del rey con el Pontífice, cuando declaró haber *honrado tota Espanya* (cap. 535, p. 182).

En Desclot, la idea de España como ámbito peninsular cristiano es paralela a la que hemos visto en Jaime: los *tres reis d'Espanya* —Aragón, Castilla y Navarra— constituyen uno de los temas de su crónica (cap. IV, p. 410; cap. V, p. 411), denotando la trascendencia que daba a la política peninsular y, de paso, la flexibilidad de ésta al ir alterándose el número de Estados considerados por los cronistas de acuerdo con la situación política. Al lado de éste, se hallan el concepto de espacio biconfesional, islámico y

---

[14] *Vide* F. Soldevila, "El concepte d'Espanya a la Crònica de Muntaner", *Rev. de Catalunya*, XVI, pp. 171-180.

[15] *Vide* también cap. 146, p. 69.

cristiano, en la narración de la batalla de las Navas (cap. V, p. 411) y la tercera forma, de España tierra de sarracenos (cap. XIV, p. 421).

En la crónica de Muntaner aparecen dos de las posibilidades del concepto "España" mencionadas hasta ahora. Primero, la de España-espacio sarraceno que, por lo general, tuvo la connotación de espacio hostil de otro signo religioso (cap. XI, p. 677; cap. CXCIV, p. 403; cap. CLIV, p. 809).

En segundo término, se registra la equivalencia entre España-Estados cristianos, impregnada siempre de valor político en tanto que preconizaba la alianza entre éstos[16]. La novedad reside en que ya no se trataba de unión frente a los sarracenos sino contra Francia: cuando Pedro el Grande preparaba su enfrentamiento con Felipe III, la reflexión del cronista ante la solidaridad (luego abandonada) de Sancho el Bravo fue que, si se unían los cuatro reyes de España que mencionaba —Castilla, Aragón, Mallorca y Portugal— "poc dubtaren e prearen tot l'altre poder del món" (cap. CII, p. 757).

La guerra no sólo reforzó la reflexión de los cronistas catalanes sobre la importancia de la unidad política de los Estados cristianos peninsulares sino que dio ocasión a que difundiesen la imagen negativa que de éstos tenían los enemigos. Ramón Muntaner puso en boca de Carlos de Anjou un refrán que, aunque ponderaba la raza equina, dejaba bastante mal parados a los naturales de España:

> "Bé és la paraula que dix lo savi: que tot lo seny d'Espanya és en testa de cavalls; que les gents no n'han gens, e los cavalls d'Espanya són pus assenats e mellors que cavalls qui e'l món sien" (cap. LXIX, p. 721).

Un segundo matiz se advierte al analizar las formas de utilización del concepto *España* como espacio de parangón de los reyes, de los caballeros, de los juristas..., como el espacio, también, donde se buscó esposa adecuada para un príncipe en una situación política delicada[17].

Esta utilización de la imaginaria política peninsular como marco de referencia es similar a la registrada con la cristiandad pero se apeló a ella con más frecuencia, dando a entender que España era la "caja de resonancia" más adecuada para la imaginaria político-caballeresca. Siendo el rey y los nobles figuras únicas y máximas, había de buscarse un espacio de contraste adecuado, cuyas resonancias fuesen conocidas y apreciadas: los reinos peninsulares cristianos —pese a sus disparidades— constituían ese ámbi-

---

[16] Por su significación meramente enumerativa, omito la simple referencia a los Estados cristianos: cap. CXXII, p. 779.

[17] Muntaner (cap. CLXXXIII y cap. CCXCI). Desclot: para exaltar la acción de los nobles (Cap. CLXVII) o del rey aragonés (Cap. CLXVIII).

to homogéneo que se valorizaba y era valorizado en las gestas regias y nobiliarias.

La crónica del Ceremonioso, por último, volvió a diferenciarse de sus predecesoras no haciendo lugar a este espacio, como no lo había hecho con el de la cristiandad. Las menciones son sólo dos[18]: una, designando a España como tierra de sarracenos (II, 32, p. 1.033), la otra, refiriéndose a la *costum d'Espanya*, es decir, las *Partidas* (III, 148, p. 1.076). La omisión del concepto se ha de explicar —habida cuenta del considerable peso de los asuntos peninsulares en la política de Pedro el Ceremonioso y, concretamente, en la crónica— por el contenido de la narración, que buscaba justificar hechos concretos. Por ello, procuró la designación precisa de cada Estado —Castilla, Portugal, Navarra— y evitó las generalizaciones que, con la volatilidad de las alianzas políticas, hubiesen generado confusiones[19]. La adopción de las *costums d'Espanya* muestra el reconocimiento explícito de un derecho castellano basado en el romano.

Sentimiento de nacionalidad

Jaime I manifestó su sentimiento de predilección por Cataluña —*la pus honrada terra d'Espanya*— en ocasión de las Cortes de Zaragoza convocadas —por los motivos que cité más arriba— para contraponer el apoyo de aquellos Estados a la rotunda negativa de los nobles aragoneses a entregarle un tributo que permitiese acudir en ayuda de Castilla —en lucha contra los sarracenos sublevados—.

Los argumentos que exhibió el rey fueron que "Catalunya [...] és lo mellor regne d'Espanya, el pus honrat, e el pus noble...". Dicha nobleza fue detallada, a continuación, en enumeración jerárquica: residía en los cuatro condes catalanes —de Urgell, de Empúries, de Foix y de Pallars—, en el número de sus ricoshombres, caballeros, clérigos y ciudadanos honrados (cap. 392, p. 145).

La preferencia por un Estado concreto emanó, pues, del monarca para con uno de sus reinos y fue muy precisa en cuanto a los beneficiarios de la alabanza —el territorio y los grupos sociales privilegiados— y los motivos de ésta de orden fiscal. Su valor radica en el efecto ejercido por el elogio con relación al equilibrio político-institucional de los Estados de la corona, a la conciencia de éstos de su relación con el rey y a su autovaloración.

---

[18] Omito las referencias a títulos, como el de cardenal de España, II, 37, p. 1.035.

[19] He estudiado este tema en R. Homet, "El discurso político de Pedro el Ceremonioso", *El discurso político en la Edad Media*, París-Buenos Aires, CNRS-CONICET, 1995 (en prensa).

Los reyes —todos— debían, por definición, velar por sus súbditos, darles su amor y justicia. Ello suponía, en el caso de la corona de Aragón, mantener en pie de igualdad a todos los Estados. Pero, la contrapartida del amor regio, entendido en el sentido amplio de conjunto de obligaciones del monarca, eran las obligaciones de los súbditos para con el rey[20]. La exclamación de Jaime resultaba justa, en términos de la monarquía, porque ponía como ejemplo a quienes mejor cumplían con él. Mi interés al rescatarla reside en que fue repetida y exhibida por los reyes y por los catalanes como motivo de orgullo "nacional" cuyos ingredientes eran eminentemente políticos. La adhesión pueblo-rey, manifestada de manera recíproca, trascendía el cumplimiento de las obligaciones para desbordar a las esferas del afecto y de la solidaridad en torno a la política expansionista, reiterando que el concepto de pueblo era, en el sentido restringido, limitado a los grupos privilegiados.

Elemento unificador, buscado y reconocido, fue la religión, sobre todo las *devociones comunes* en torno al *culto mariano*. La dedicación a la Virgen de las iglesias de los lugares conquistados —Mallorca (cap. 105), Valencia (cap. 365), Murcia (cap. 450)— favorecía esa identificación. Las manifestaciones públicas de devoción por parte del rey —independientemente de su sinceridad—, sumadas a la carga religiosa de la monarquía, contribuían a afianzar la solidaridad del pueblo con el soberano al enfatizar las afinidades en el terreno especialmente movilizador de las creencias.

En Desclot, los sentimientos de reafirmación "nacional" se desarrollaron con mayor amplitud. Sus expresiones fueron el *amor a la tierra*, exteriorizado en dolor ante la invasión y pérdida y la alegría al recuperarla[21]. El reconocimiento regio a Cataluña, manifestado en Zaragoza —en circunstancias muy similares a las que habían originado el de Jaime I— fue también un aliento a los catalanes: "[...] com jo hagués perduda la terra de Catalunya ya no en cobraria d'ara tanta bona" (cap. CXXXII, p. 516).

El *orgullo por las gestas de los propios* fue más allá del elogio a los hechos de armas caballerescos, cobrando una validez que involucraba a toda la corona al proyectarse a las condiciones guerreras de los almogáraves, cuya participación en la expansión fue premiada —dejando de lado el botín— con el elogio del cronista, que se complugo en describir las reacciones de desdén, temor, asombro y admiración que suscitaban los guerreros en enemigos y

---

[20] He estudiado el tema en: R. Homet, "Caracteres de lo político en el 'Llibre dels feits' de Jaime el Conquistador", *Res Gesta*, 32, 1993 y R. Homet, "Dos modelos de monarquía y de política catalanes. Las propuestas de Jaime I y de Ramón Muntaner", *La historia política europea como proceso integrador. Actas de las VI Jornadas de Historia de Europa*, Buenos Aires, 1995.

[21] Cap. CL, p. 550, donde describió la pérdida de Peralada, con una versión diferente a la de Muntaner.

aliados[22]. A las palabras de Desclot se agregaron las acciones y las reacciones que narró, exacerbadas por la guerra: Ramón Folch hizo colgar a treinta y ocho prisioneros de origen francés en represalia por el ahorcamiento de dos catalanes (cap. CLVI, p. 558). La medida pudo ser represalia militar acostumbrada en las guerras pero, al subrayar la filiación catalana de los vengados, convocaba los sentimientos solidarios de sus coterráneos. Aparece como anticipo de la venganza relatada por Muntaner (caps. 222, 226, 227) y muestran ambas hasta qué punto los sentimientos de nacionalidad estuvieron marcados por los valores feudales.

El orgullo de lo propio incluyó, como rasgo sobresaliente, el que despertaba el instrumento del triunfo: la flota. El elogio de la que fue a Alcoll reposó en el número y la nacionalidad de los caballeros (catalanes y aragoneses) y de la tripulación (catalana), aclarando que no se habían enrolado en ella ni "genoveses, ne pisans, ne venecians, ne proensals" (cap. LXXXIX): nuevamente surge la conciencia de comunidad catalano-aragonesa. Se ha vuelto proverbial la respuesta atribuida a Roger de Llúria a la proposición de paz del conde de Foix: "[...] no creu que nengun peix se gos alçar sobre mar si no porta un escut ab senyal del rei d'Aragó en la coa per mostrar guiatge d'aquell senyor rei d'Aragó" (cap. CLXVI, p. 577). Una vez más, el rey fue el factor aglutinante.

El menosprecio expresado por los enemigos para con ellos fue utilizado por Desclot para excitar la adhesión a la causa propia. Así, el exiguo potencial *de terres e d'haver* del rey Pedro, que provocó la risa del rey francés cuando se barajó la posibilidad de que aquél diese batalla, contrasta con las palabras de afecto por Cataluña en boca del mismo Pedro, transcriptas más arriba.

El tema de la pobreza reapareció en el desdén de los emisarios del rey de Francia ante Jaime de Mallorca por haberlo hallado pobremente alojado, desprecio que —agregó el relato— se hacía extensivo al rey de Aragón pues juzgaban al primero más poderoso que al segundo en razón del señorío de Montpellier, "*car ben creïen que més valgués sol Montpesller que tot lo regne d'Aragó*" (cap. CXXXVIII, p. 531).

Es decir, la guerra y, sobre todo, la guerra defensiva, la invasión, contribuyó a plasmar y a exteriorizar el sentimiento nacional a través de la polarización: lo propio-bueno contra lo enemigo-malo. Esto acarreaba una contradicción con los valores caballerescos de los que participaban el cronista y los grupos dirigentes protagónicos, encabezados por el propio rey, cuyo modelo incluía el comportamiento caballeresco. J. P. Rubiés y J. Salrach plantean esta situación como uno de los límites del sentimiento "nacional",

---

[22] La actitud de los palermitanos: cap. XCI, p. 478; el desafío del almogárave preso por los angevinos: cap. CIII, pp. 491-492.

sosteniendo que "el fet social sempre preval sobre el fet nacional"[23]. Por mi parte, creo que, en efecto, la estima social por los valores caballerescos superó las fronteras, generando situaciones ambivalentes en ocasión de los enfrentamientos[24]. No obstante, en este caso límite en el que entraba en juego la defensa del territorio invadido, la disyuntiva se resolvió —al menos en el relato— con realismo: ante el pedido de paso del ejército francés en retirada, Pedro lo prometió por sí y por sus caballeros pero no por los almogáraves, a quienes sin duda no hubiera podido contener pero de cuyos lances disfrutó (cap. CLXVII).

La guerra dio también ocasión a que la exteriorización de la devoción regia cobrase matices más emotivos y, por ende, movilizadores. La peregrinación de Pedro el Grande al santuario de Nuestra Señora de Montserrat, más allá de la manifestación de religiosidad personal, se convertía en un símbolo vinculante del rey y de sus súbditos en la devoción común por la Madre de los cristianos.

En la obra de Ramón Muntaner culminó el enriquecimiento y la definición del sentimiento de nacionalidad. Sus connotaciones fueron de amor por el pueblo, la lengua, los hombres, la casa reinante, sus símbolos y la devoción religiosa. Algunos de ellos —lengua, costumbres— eran privativos de cada pueblo; otros —la casa reinante y sus símbolos, la devoción religiosa—, comunes a los Estados de la corona (sin perjuicio a la existencia de símbolos y de devociones locales), proporcionaban una base sólida a la unión.

El *amor por el pueblo* tuvo su máxima expresión en el elogio a Cataluña, tierra natal del cronista. Sus bondades radicaban, según el hermoso elogio, en *sus habitantes,* que "és lo pus benanant que poble del món e que viuen mills e pus ordonadament en llur alberg ab llurs mullers e llurs fills, qui poble qui el món sia" (cap. XXIX, p. 691). He utilizado aquí, intencionalmente, la palabra "pueblo" empleada por el autor, porque ella definió lo que nosotros llamamos sentimiento de nacionalidad. El significado —como el de casi todos los vocablos— es polivalente y, de no ir adjetivado, se presta a confusiones. Por esa razón lo asemejé, al comienzo de este artículo, al *Volk* germánico.

A esta excelencia de las costumbres, dada por el regimiento, se añadía la identificación a través del *idioma*: "que d'un llenguatge solament, de negunes gents no són tantes com catalans. [...] E si ben catalans e aragoneses són d'un senyor, la lengua no és una ans és molt departida" (Id., *Id.*).

---

[23] *Op. cit. supra*, p. 505.

[24] He puesto de relieve en otra parte esta ambigüedad señalando cómo Ramón Folch, luego de haber ordenado dar muerte a los treinta y ocho prisioneros franceses mencionados, rehusó la sustanciosa recompensa ofrecida por el rey de Francia por el cadáver de dos de sus caballeros, dándoselos "per valor de si mateix e per cortesía" (cap. CLVI).

En una época en que la riqueza de los Estados la hacía el número de sus súbditos, estas formas de identificación singularizaron los rasgos de la *autoconciencia*.

Resta otra característica significante para completar la caracterización expuesta: la vocación expansionista, con la alabanza a los poblamientos catalanes doquiera que estuviesen, en Mallorca (cap. VIII), Valencia, Murcia (cap. XVII) y Menorca (cap. CLXXII)... hasta Bizancio.

Existió una distinción clara entre la comunidad que he llamado "nacional" y la *patria*, término que Muntaner empleó para designar el lugar donde se ha nacido y al que une un afecto instintivo: "com natural cosa és que tota persona, e puis tota au e tota creatura ama la pàtria e el lloc on és nat" (cap. XV, p. 679). El cronista dedicó cálidas palabras a su propio solar natal, Peralada, destruida a raíz de la invasión francesa (cap. CXXV).

Un tercer nivel, después de los de patria y de pueblo como comunidad de costumbres e idioma, fue uno vinculado al ideal expansionista: el del *orgullo por los Estados integrantes* de la corona de Aragón. Sus connotaciones fueron, por un lado, el elogio a las condiciones naturales. Así, Sicilia fue elogiada por la feracidad de su suelo y el número y riqueza de sus gentileshombres (cap. CXLVIII, pp. 805-806). Por otra parte, la armonía: Muntaner se planteó el problema de la integración y comprendió (seguramente, respaldado por su propia experiencia) que la cohesión entre los súbditos de cada uno de los reinos se lograría con la *coexistencia* y el *afecto*. Ponderó, por ello, la organización implantada en Sicilia, donde el rey Pedro había puesto, en cada oficio, a un siciliano, un aragonés y un catalán "per ço que s'acostumassen los uns ab los altres, e que amor e amistat cresqués entre ells" (cap. LXXV, p. 728).

El gran *vínculo unificador* de los Estados de la corona —por encima de sus singularidades idiomáticas e históricas— fueron *los reyes*, entendidos no sólo como sucesión dinástica sino como el haz de juncos, en la expresión de Muntaner, cuya preocupación máxima fue que se mantuviesen unidos y solidarios para evitar que los Estados vecinos los venciesen (cap. CCXCII, p. 934; cap. VI, p. 672).

Las manifestaciones de reciprocidad del nexo afectivo entre príncipes y súbditos —presentes en las otras crónicas— se multiplicaron en la de Muntaner, quien detalló las virtudes de los reyes, sólo igualadas por la devoción de sus súbditos. A diferencia de los otros cronistas y, en especial, de Desclot, Muntaner gustó de generalizar en lo relativo a las condiciones o, mejor, a las virtudes regias, que no fueron patrimonio de uno o de varios sino de todos, superando la instancia personal —que tampoco escatimó— y alcanzando a las reinas y príncipes. Ese conjunto de cualidades, que distinguía a los príncipes aragoneses de los otros soberanos *del món*, eligiendo el más grande de los ámbitos como parámetro, les valía el amor y

lealtad incondicional de sus súbditos, calificado como *amor natural*, especialmente ponderado en catalanes y aragoneses (cap. XIV, p. 679) y descripto con la riqueza de expresiones acostumbrada por el autor:

> "per ço [por las cualidades de los reyes] los llurs sotsmesos són enflamats de llur amor, que no temen mort per exalçar llur amor e honor e senyoria, ans en res no guarden pont ne palanca ne en temen a soferir fred ne calor de null perill" (cap. XX, p. 685)[25].

Otro signo de la amplia convocatoria de la dinastía fue la descripción de las enseñas y pendones regios que, enarbolados en Cáller y desplegados por el viento, evocaron la política de expansión y eran, para unos —los que bien querían a la Casa de Aragón— "*una vista la pus bella que anc fos*" y, para los contrarios "*dolor e rancura assats*" (cap. CCXC, p. 931).

El nivel religioso se concentró en la protección divina al *casal d'Aragó*[26], de la que los súbditos participaban con los beneficios del buen regimiento, culminado en la expansión y en las celebraciones públicas que, con las fiestas, viajes, desfiles, contribuían a la identificación socio-política en sentido vertical[27].

La crónica de Pedro el Ceremonioso es, en cierto modo, el reverso de la medalla con respecto a la precedente. El rey —y autor— se ubicaba por encima y por fuera de los sentimientos de nacionalidad —sin que esta observación tenga un sentido peyorativo, sino exclusivamente descriptivo—. Los aspectos que exaltó la obra —con relación a nuestro tema de estudio— fueron, principalmente, el afecto, también recíproco, entre el rey y sus súbditos (como en la de Jaime I): los habitantes de Burriana lloraron a una con el joven Pedro ante la perspectiva de tener que abandonar el señorío regio (II, 30, p. 1.032).

Este rey, como sus antepasados, expresó sus preferencias por Cataluña, colmada de bendiciones. Pero, las palabras, dictadas por la furia ante los malos tragos que le daba la Unión aragonesa, no tenía una carga similar a las de Jaime: en éste, el compromiso requerido había sido con la política

---

[25] *Vide* también el cap. 260, p. 90, sobre la adhesión de los súbditos de Sicilia, que se dejarían "descuartizar" antes de cambiar de señoría y en el cap. XV, p. 680, la de los de Montpellier.

[26] Caps. XIX, XX, XXXVI, XLVIII, LVII, LXVI, etc.

[27] Son tantas las menciones de celebraciones y regocijos (sin olvidar que los duelos por las muertes regias desempeñaron una función equiparable) que mencionó Muntaner que me eximen de inventariarlas. La función política de las fiestas la traté en mi artículo "Sobre el espacio de las fiestas en las sociedad medieval", *Temas Medievales*, 1, 1991, pp. 143-161; a la bibliografía general que menciono allí agregaría principalmente José M. Nieto Soria, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, Nerea, 1993.

de expansión; en Pedro, en cambio, lo era con el gobierno autoritario. Se había pasado de una consigna de expansión a otra de organización.

La coyuntura política era otra y las respuestas se adecuaban a las circunstancias, máxime siendo el rey quien escribía. La idea de Estado avanzaba sobre la idea de nación. El afecto por lo propio se expresó bien en la anécdota en que la reina Leonor reclamó a su esposo por la enérgica negativa de los valencianos a aceptar las decisiones regias, diciéndole que el rey de Castilla degollaría a quien le diese una respuesta como la que él acababa de recibir. La réplica que Pedro puso en boca de Alfonso el Benigno fue que: "El nostre poble és franc, e no és així subjugat com és lo poble de Castella, car ells tenen a nós com a senyor, e nós a ells com a bons vassalls e companyons" (I, 48). La comparación —que definió la relación del rey aragonés con sus súbditos en los términos de los vasallos feudales, propios de la sociedad caballeresca— relegaba a los castellanos, mediante el empleo del "subyugados", a la masa de los dominados, con un fuerte sentido peyorativo. El incidente sirvió para que el rey hallase aliados en el odio contra su madrastra, identificando a ésta con la dominación arbitraria y a la corona de Aragón con las libertades aunque, paradójicamente, Pedro fuese un campeón del autoritarismo. El intento constituye un buen ejemplo de la manipulación de que eran objeto las imágenes institucionales.

Conclusiones

La revisión de los conceptos analizados muestra cómo, de modo paralelo con el proceso expansivo de la corona de Aragón, se fueron renovando los conceptos de identificación político-cultural-religiosa. Cristiandad y España fueron universos de valores compartidos que la imaginaria utilizó, en la pluma de los dos cronistas no regios, para destacar la excelencia máxima de lo propio, es decir, de los valores, ideales, personas e instituciones "nacionales" a través de la comparación.

Cristiandad y España como espacios de confrontación política tuvieron un carácter flexible y fueron progresivamente reformulados por cada uno de los cronistas, de acuerdo a las necesidades marcadas por el proceso de expansión. La crónica de Pedro el Ceremonioso muestra la culminación del proceso, con el cambio de un etapa de expansión a otra de defensa y reorganización del Estado.

Los sentimientos de nacionalidad fueron expresándose paulatinamente, con una primera manifestación en la crónica de Jaime I a través de la identificación de los grupos dirigentes con la figura regia de dimensión peninsular, evocando la idea de Reconquista.

En la crónica de Desclot, los sentimientos de nacionalidad se profun-

dizaron como resultado directo de la invasión del territorio. Cuarenta años más tarde, Muntaner —que tuvo la oportunidad de participar en la etapa culminante de las conquistas y de su organización— expuso con claridad los distintos conceptos de patria, de cohesión nacional y de pertenencia a la corona de Aragón. El tratamiento de cada uno de estos temas, lejos de ser incidental, aparece como objeto de cuidadosa elaboración, representando, pues, una culminación que expresó en el nivel conceptual lo que en los anteriores era sólo manifestación de sentimientos.

El tema de los vínculos y la solidaridad entre los Estados del imperio catalano-aragonés fue el que más preocupó al cronista a nivel de integración política, al punto de omitir o de distorsionar la narración de los conflictos entre los reyes con tal de mantener la imagen de armonía y de total entendimiento, imprescindible para salvar ese imperio. En este sentido, los desafíos que hubo de afrontar Pedro el Ceremonioso dieron razón a Muntaner.

LA ESCLAVITUD MEDIEVAL: ESTADO ACTUAL DE LA CUESTION*

GERARDO RODRIGUEZ PAGES
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

1. Algunas reflexiones sobre la esclavitud

Intentar llevar a cabo un estudio de conjunto de la esclavitud resultaría una tarea inabarcable, dado que dicha institución es, prácticamente, tan antigua como el hombre mismo. Diversas culturas y civilizaciones, desde los egipcios hasta nuestros días, han privado de su libertad a otros hombres y pueblos —por mecanismos diversos— en beneficio propio.

Esta "larga duración" de la esclavitud reconoce, no obstante, diversas coyunturas y hechos particulares. Cada época, cada organización social le dio al esclavo y a la esclavitud un lugar dentro de su estructura económica, social, cultural, ideológica e, incluso, política. Esto convierte a la "esclavitud" en una temática por demás amplia y compleja, que requiere de enfoques acotados Sin embargo, antes de intentar cualquier aproximación a dicha problemática durante la Edad Media, es conveniente realizar algunas precisiones y aclaraciones referidas a la esclavitud y al esclavo en sí mismos. Temática compleja no sólo por su vastedad sino, fundamentalmente, por su variedad en cuanto a enfoques ideológicos e historiográficos se refiere. Interrogantes tales como ¿qué es un esclavo?, ¿qué características distinguen tal condición?, ¿cómo se desarrolló la institución servil? implican la adscripción a marcos teórico-metodológicos o bien a corrientes historiográficas muy definidas —contrastantes entre sí—.

---

* Quisiera expresar aquí mi agradecimiento a la Dra. Nilda Guglielmi por todo lo que me ha permitido aprender a su lado. De igual modo, agradezco al Prof. Miguel Angel Barbero. Sin ellos, este estado de la cuestión nunca hubiera sido realizado.

Temas Medievales, N° 5, Buenos Aires, 1995

La diferencia entre la esclavitud entendida como institución jurídica y la esclavitud concebida como formación económico-social o la discusión historiográfica acerca de si los esclavos constituyen o no una clase social nos están demostrando que todo lo referente a esta temática es objeto de debate[1].

Esa adscripción ya puede apreciarse —como se observará seguidamente— en el orden dado a los interrogantes antes señalados. En el momento de dar respuesta a tales cuestiones, ¿se debe partir del término "esclavo" o de la institución "esclavitud"? Sea cual fuere el orden escogido, cabe señalar la casi absoluta coincidencia existente entre investigadores de diversas áreas —tanto americanistas como africanistas o medievalistas, entre otros[2]— a la hora de puntualizar los aspectos básicos de la condición servil.

El esclavo es, antes que nada: 1) propiedad de otra persona, 2) esa persona ejerce sobre él derechos ilimitados, al igual que sobre el resto de su patrimonio —puede venderlo, donarlo, liberarlo, castigarlo—. Como esclavo es, además, 3) un forastero, un miembro al margen de toda relación social y de parentesco[3]. Esta "desocialización" del esclavo es una característica

---

[1] Sería imposible señalar los diversos autores que abordan estos asuntos. No obstante, la mayoría de los estudios referidos a la esclavitud realizan una introducción donde se plantean interrogantes de esta naturaleza. Cfr. al respecto W. Phillips, *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico*, Madrid, Siglo XXI, 1989, pp. 6-8; P. Dockès, *La liberación medieval*, México, FCE, 1984, pp. 12-31; D. Davis, *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 37-40; C. Meillassoux, *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro dinero*, México, Siglo XXI, 1990, pp. 11-159; M. Finley, *La economía de la Antigüedad*, México, FCE, 1974, pp. 81-130 y *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982, pp. 92-97.

[2] M. Finley es un especialista de esta temática en lo que hace a la Antigüedad clásica, en tanto C. Meillassoux centra sus investigaciones en tribus del Africa sub-sahariana; D. Davis profundiza la esclavitud norteamericana, P. Dockès aborda la problemática durante la Edad Media y W. Phillips, por su parte, propone un estudio de conjunto comparativo entre lo ocurrido en Europa, Asia y Africa entre los siglos I y XVII.

[3] No siempre la noción de forastero es aplicable a la condición de esclavo. Por ejemplo, un esclavo por deudas no es un forastero, dado que no es un extranjero. Sería interesante tratar de precisar y profundizar ambos conceptos. Para C. Meillassoux, quedar excluido de los lazos de parentesco implica quedar al margen de una serie de relaciones sociales, por ejemplo, la defensa en un juicio. Sin embargo, el extranjero-libre goza, a partir del matrimonio, de relaciones limitadas de parentesco y, por lo tanto, de cierta inclusión social. Será el esclavo el único extranjero-no libre privado absolutamente de estas relaciones. Vemos así que, por extensión, ser forastero implica estar privado de ciertos derechos —pueden ser todos, pueden ser algunos— que hacen a la "civilidad". R. Fossier —en *La infancia de Europa. Siglos X-XII. Aspectos económicos y sociales. Vol. 1: El hombre y su espacio*, Barcelona, Labor, 1984, pp. 414-418— participa de esta opinión al hablar de los esclavos como de seres "excluidos". Sin embargo y aunque C. Meillassoux sostenga que no es una relación social básica —sólo denota, afirma, explotación—, el esclavo se encuentra vinculado a su amo y a un entorno social determinado. Como puede verse en N. Guglielmi, "Reflexiones sobre la marginalidad", *Anuario de Estudios Medievales*, Nº 20, 1990, pp. 317-348, nadie se encuentra enteramente excluido de una sociedad, sino sólo de algunos ámbitos dentro de ella. También sería interesante señalar cómo, en

sobre la que Pierre Bonnassie y Claude Meillassoux han insistido en sus respectivos trabajos, tomados aquí como centro y eje de estos debates.

P. Bonnassie, en su artículo sobre la esclavitud altomedieval, acepta la caracterización del esclavo propuesta en la Antigüedad clásica. Desde Solón hasta el *Código Teodosiano* —incluidos Platón, Aristóteles, Cicerón y Columela—, el esclavo era considerado como "ganado, posesión de un amo" o bien como "instrumento provisto de voz". El esclavo entendido como "ganado con rostro humano", según la oportuna definición de Marc Bloch, es una constante en la legislación romana, en la realidad de los pueblos germánicos y en las leyes de los reinos romano-germánicos[4].

De esta "no-humanidad" del esclavo derivan dos consecuencias lógicas: el esclavo no puede poseer nada propio y no tiene ningún derecho sobre su descendencia[5]. Consecuencias que no hacen más que reforzar su marginación, su pérdida de "civilidad" y su desocialización. Tanto su producción como su posible reproducción son puestas enteramente bajo el control de los demás[6]. Ambas le son enajenadas —forzosamente enajenadas— puesto que no se trata de un hombre sino de un instrumento de trabajo.

El esclavo no puede poseer nada propio —aunque en ciertos momentos históricos se demuestre lo contrario—, incluida su descendencia. El hombre o la mujer esclavos no tienen poder ni para elegir a su pareja ni para conservar a sus hijos[7]. La negación del derecho de propiedad resulta ser, así, absoluta.

C. Meillassoux, desde una perspectiva antropológica de análisis, considera que es más importante definir y caracterizar la esclavitud que al

---

épocas típicamente esclavistas, los esclavos gozaron de mejor posición social que la casi totalidad de los hombres libres. Por ejemplo, los esclavos y libertos de la familia Caesaris se encontraban, es cierto, marginados de la posibilidad de adquirir —jurídicamente— ciertos derechos pero, en realidad, se hallaban en el centro de la toma de decisiones políticas, de las cuales, la mayoría de las veces, eran ajenos hasta los propios ciudadanos romanos. Cfr. este caso particular en P. Weaver, "Movilidad social en el Alto Imperio Romano: la evidencia de los libertos imperiales y los esclavos", en M. Finley (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, Akal, 1981, pp. 137-156.

[4] P. Bonnassie, "Survie et extinction du règime esclavagiste dans l'Occident du Haut Moyen Age (IVe-XIe s.)", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1985, N° 4, pp. 316-319. Allí analiza leyes bávaras, visigodas, burgundias y francas, principalmente.

[5] *Ibid.*, p. 320.

[6] P. Dockès, *op. cit.*, p. 10, considera, por esta razón, que "la esclavitud no es una relación de dominación y de explotación entre otras más, un simple momento del pasado: es la relación de explotación primitiva y primordial, aquélla de la cual proviene la servidumbre y el salario, hacia la que tiende el amo y que este no abandona sino a la fuerza".

[7] P. Bonnassie, *op. cit.*, p. 321.

[8] C. Meillassoux, *op. cit.*, p. 11.

esclavo[8]. Sostiene que en nada contribuye a clarificar la problemática el hecho de precisar el contenido del vocablo "esclavo", que se caracteriza —al menos, cuando se lo aplica a las tribus del Africa negra— por su vaguedad e imprecisión: indica sujeción, sometimiento, dependencia, servidumbre de diversas condiciones y grados que no tienen equivalentes en nuestras lenguas y que se traducen bajo dicho rótulo[9]. Además, afirma que, jurídicamente, puede resultar una ficción, ya que es posible encontrar personas libres desde el punto de vista jurídico pero que son esclavos de hecho[10].

Entendida como institución, como sistema social, la esclavitud implica mucho más que la mera ficción jurídica de considerar al esclavo como un objeto. En la práctica, este "objeto piensa, siente, razona"[11]. De allí que la esclavitud sea, para algunos investigadores, un "modo de explotación" que permite a cierto grupo social apoderarse del plusproducto del trabajo humano, independientemente de cualquier incremento de la productividad del trabajo o de la explotación de la mano de obra[12]. Esto se debe, sencillamente, a que la mano de obra —adquirida ya sea por la captura, ya por la trata— es renovable en cualquier momento del ciclo productivo. Ambas formas de adquirir esclavos implican el desarraigo de su medio de quien pierde la libertad. Por ello, tanto para C. Meillassoux como para P. Bonnassie, el esclavo en sí es un ser desocializado, sometido a un proceso de extrañamiento absoluto[13].

Dicha extraneidad lleva implícita la alteridad. Se esclaviza "al otro" —en este caso, exterior y lejano[14]— siendo los sustentos de esta legítima

---

[9] *Ibid*. El lenguaje de las tribus por él estudiadas contiene gran riqueza en cuanto a palabras referidas a diferentes status serviles, todas traducidas a las lenguas occidentales como "esclavo". Esto mismo ocurre en el mundo griego. Los estudios citados de M. Finley demuestran la variedad de posibles *status* existentes dentro de lo que englobamos bajo las denominaciones de "esclavo" o "esclavitud".

[10] Cfr. C. Meillassoux, *op. cit.*, pp. 12-13 cuando habla, por ejemplo, de la situación de las mujeres o los púberes en determinadas organizaciones sociales.

[11] *Ibid.*, p. 12.

[12] *Ibid.*, p. 23. Cfr. B. Hindess y P. Hirst, *Los modos de producción precapitalistas*, Barcelona, Península, 1979, pp. 113-114. Estos hablan de la esclavitud como "institución legal" o "consuetudinaria", que confiere al esclavo el *status* jurídico de bien mueble; se trata de una forma de sometimiento en que los seres humanos son una suerte de propiedad y en que el poseedor tiene todos los derechos de propiedad sobre el esclavo.

[13] C. Meillassoux, *op. cit.*, p. 23. Esta idea es marcada y elaborada en varios pasajes de su obra. Básicamente, se encuentra expuesta la oposición ingenuo-extranjero en pp. 26-46 y se aplica al esclavo en pp. 77-88.

[14] Cfr. T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1991, p. 13, donde habla de la consideración del "otro" ya sea como un grupo social diferente dentro de la misma sociedad o como grupo exterior, conocido o exótico. Para N. Guglielmi, en cambio, no existe el "otro" dentro de la misma sociedad. El que no acepta los valores de su sociedad es un disidente, un marginal. Cfr. N. Guglielmi, *op. cit.*, pp. 317-330.

esclavización ciertos postulados de tipo racista: se los asocia siempre a determinados rasgos semánticos (fealdad, pesadez) y de carácter (imbecilidad, pereza). Por su origen extranjero, el esclavo es una especie diferente y naturalmente inferior, mantenido al margen de toda relación social[15].

Cabe preguntarse ¿qué mecanismos operan para lograr esta completa marginación? Siguiendo el razonamiento de C. Meillassoux, esto se lograría a través del control demográfico y sexual de las poblaciones esclavas[16]. Como la reproducción esclavista opera mediante la compra o captura, la situación general del esclavo es el celibato. No interesa la reproducción, a tal punto que los amos no propician las condiciones necesarias para la maternidad o la vida familiar.

La extranjería del esclavo, su condición de extraño absoluto, se acompaña con la negación de su humanidad misma. Es un ser estéril, desocializado gracias a la captura y explotado al extremo en su medio de recepción. Se halla privado de cualquier tipo de relación de filiación —ya sea en cuanto a sus ancestros como a su descendencia—, conyugal, de afinidad y de alianzas vecinales. En consecuencia, no puede acceder ni a los medios de producción ni de reproducción social[17].

Por la ausencia de cualquier vínculo con la sociedad receptora —recordemos que C. Meillassoux rechaza la relación amo-esclavo— el esclavo es un ser socialmente muerto, muerto en suspenso o muerto social[18]. Como muerto social, deja de ser persona, no establece vínculos, se cosifica, pierde su sexualidad, no puede formar familia ni adquirir prerrogativas según su sexo, se encuentra descivilizado, no es integrante de la sociedad civil[19].

A lo largo de su obra, C. Meillassoux insiste en presentar a la esclavitud como un sistema social que lleva implícita una relación clasista, en la cual una de las clases es explotada —de manera continua e institucionalizada—

---

[15] Cfr. C. Meillassoux, *op. cit.*, pp. 85-86.

[16] *Ibid.* Cfr. P. Bonnassie, *op. cit.*, pp. 320-322 para tener una visión similar a la de Meillassoux y W. Phillips, *op. cit.*, pp. 17-19 para una concepción opuesta —aunque acepta el control que, sobre la reproducción servil, ejercieron los amos—. Esta misma postura con respecto al fomento de familias esclavas, puede observarse para el caso americano y a modo de ejemplificación, en A. Fernández, "La población esclava de la estancia jesuítica de Alta Gracia, Córdoba (1767-1771)", *Aportes para la Historia*, 1989, N° 0, pp. 6-15, que constituye una ampliación de las investigaciones de C. Mayo, O. Albores y J. Sweeney reflejadas, entre otras, en "La población esclava en la estancia de San Ignacio, Córdoba (1767-1771)", trabajo presentado en las *II Jornadas de la Junta de Estudios Históricos de Córdoba*, Córdoba, 1981.

[17] C. Meillassoux, *op. cit.*, pp. 114-116.

[18] *Ibid.*, p. 120. Esta idea es considerada por P. Dockès, *op. cit.*, pp. 14-18 cuando habla del esclavo como "muerto-viviente", que vive —y muere— por voluntad de su amo. Es un "muerto en prórroga".

[19] Cfr. C. Meillassoux, *op. cit.*, pp. 122-131.

en beneficio de otra que, a su vez, se encarga de la renovación —también continua e institucionalizada— de la primera[20].

La esclavitud es un modo de producción: esta consideración no difiere de las que realizan Perry Anderson o Elena Schatjerman. El "modo de producción esclavista" se caracteriza por la extracción de excedentes —llevada a cabo en beneficio de una clase—, mediante la coacción extraeconómica realizada sobre otra que, jurídicamente, se halla privada de su libertad[21].

Es preciso realizar, a esta altura del trabajo, una breve reflexión sobre los postulados de C. Meillassoux y P. Anderson. Ambos, desde ámbitos de estudio diferentes, afirman que la esclavitud es un "sistema social", una "formación social", un "modo de producción" caracterizado por el trabajo forzado de una población no libre en beneficio de una minoría libre.

Sin embargo, plantear la esclavitud en este sentido implica no reconocer la existencia de otras múltiples sociedades que esclavizaron personas, participaron de la trata y emplearon esclavos pero nunca fueron esclavistas. Moses Finley señaló la existencia de sociedades esclavistas y sociedades que utilizan esclavos[22]. Sólo para las primeras es posible hablar de formación económico-social esclavista. ¿Cuáles serían los fundamentos de tal distinción? La diferencia radicaría en el tipo de utilización dado al esclavo. Si éste es la base de la producción económica, la sociedad es esclavista. Si, en cambio, dicha base reposa en el trabajo de hombres libres y a los esclavos se le asignan tareas no productivas, entonces la sociedad no es esclavista. El mundo musulmán constituye un claro ejemplo de sociedades que utilizaron esclavos sin ser esclavistas.

2. La esclavitud alto-medieval

En lo que respecta a la esclavitud medieval propiamente dicha, resulta evidente que, hasta las primeras décadas del siglo XX —e incluso hasta en

---

[20] *Ibid.*, p. 112.

[21] P. Anderson, *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, México, Siglo XXI, 1987, pp. 13-16. Esta clásica definición se encuentra en los trabajos de E. Schtajerman, entre otros el realizado conjuntamente con B. Sharevskaia, "El régimen esclavista" en AA.VV., *El modo de producción esclavista*, Madrid, Akal, 1986, pp. 111-112. Cfr. B. Hindess y P. Hirst, *op. cit.*, p. 129 sobre la dificultad de elaborar un concepto teórico de modo de producción esclavista. No obstante, pueden establecerse algunas consideraciones generales. El modo de producción esclavista implica unas determinadas relaciones de producción, basadas en la división social entre no trabajadores y trabajadores. Estos últimos son, jurídicamente, propiedad privada de los primeros. Estos esclavos constituyen el fundamento de la producción, que queda enteramente en manos de los propietarios de esclavos (cfr. pp. 130-153).

[22] Básicamente lo ha hecho en *La economía...*, pp. 94-95 y *Esclavitud...*, p. 100.

síntesis y visiones de conjunto actuales—, ésta ha sido mal interpretada[23]. Si bien es cierto que el modelo característico de la sociedad medieval es la servidumbre rural y no la esclavitud, resulta engañoso, por cierto, suponer que todos los trabajadores rurales eran "siervos de la gleba" y/o campesinos alodiales y que todos los trabajadores urbanos eran libres.

Diversos motivos pueden señalarse para explicar dicha visión de la sociedad medieval. El primero, brevemente indicado ya, se relaciona con una imagen tradicional de la Edad Media, representación clásica de la "sociedad feudal", en la cual el binomio señor-campesino dependiente aparece como exclusivo y excluyente. El segundo motivo se conecta directamente con el avance de las investigaciones en historia social. Los primeros estudios de este tipo en Europa occidental, principalmente en Francia, se centraron en las regiones septentrionales del continente, donde la esclavitud desapareció mucho más rápidamente que en el sur; en este último ámbito, es posible rastrearla casi sin interrupciones a lo largo de toda la Edad Media. Finalmente, actitudes éticas derivadas de posturas ideológico-religiosas determinaron una visión idealista del impacto del cristianismo en la sociedad antigua. Según estas posturas, el desarrollo de los ideales de Jesucristo conllevó la exaltación de la dignidad y de la naturaleza humanas y, por ende, la desaparición de la esclavitud[24]. En este contexto —y a pesar de la riqueza documental de que se disponía para rever esta posición— se concluyó que "la sociedad medieval no podía ser esclavista"[25].

Sin embargo, la propia dinámica histórica y la evolución de la disciplina llevaron a la revisión de tales marcos ideológico-conceptuales —que hoy resultan caducos en su gran mayoría[26]—. El problema de la esclavitud debe situarse, pues, en esta perspectiva de revisión historiográfica. Correspondió a M. Bloch iniciar esta revisión y revalorización del tema. Su preocupación por el mismo data de las décadas de los '20 y '30 y se vincula con la transición

---

[23] J. Heers, *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1989, pp. 7-13; W. Phillips, *op. cit.*, p. IX.

[24] J. Heers, *op. cit.*, pp. 8-11.

[25] *Ibid.*, p. 10.

[26] G. Bois en *La revolución del año mil. Lournand, aldea del Maconnais, de la Antigüedad al feudalismo*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 15 llega a afirmar que la misma noción de Edad Media ha dejado de servir, a pesar del intento de la historiografía actual por mantenerla vigente. Según él, dos corrientes dominan esta historiografía contemporánea. Ambas rechazan o niegan tal recomposición: a) la corriente tradicional, erudita, que sigue insistiendo en el modelo feudal de la sociedad medieval. Salir de él implica salir de la historia para adentrarse en la especulación teórica; b) la *nouvelle histoire* que, en la actualidad, ha dado la espalda a la perspectiva globalizadora y ha desembocado en una historia fragmentaria y fragmentada, una "historia en migajas", según expresión de F. Dosse (cfr. pp. 181-182).

hacia la servidumbre más que con precisiones referidas a la esclavitud en sí misma.

Al interesarse por los orígenes de la sociedad feudal, M. Bloch se planteó interrogantes referidos a la desaparición de la esclavitud. Esta adquirió, para él, un significado profundo en cuanto a las transformaciones que conllevó, reflejadas en un artículo publicado póstumamente en *Annales*[27].

Desde la introducción misma de ese artículo nos alerta no sólo sobre la importancia sino sobre la lentitud de estas transformaciones. En líneas generales, M. Bloch indicaba que, lejos de terminar con la esclavitud, los germanos habían contribuido de manera decisiva a mantenerla, incluso a aumentarla[28]. Las razones de este incremento se encuentran en la masa de cautivos que las guerras de los siglos IV y V lanzaron a los mercados y al empobrecimiento generalizado que llevó a algunos miserables a vender a sus hijos o a venderse a sí mismos como esclavos[29].

Sin embargo, para el siglo IX, esta esclavitud había dejado de tener la importancia de antaño. ¿Por qué —preguntaba— se había operado esta decadencia? La respuesta a este interrogante lo llevó a indagar sobre tres posibles factores: religioso, militar y económico.

En cuanto a la religión, Bloch observó en la Iglesia una postura ambivalente: proclamaba la igualdad humana a la vez que legitimaba la esclavitud. Pero, a pesar de esta contradicción, las enseñanzas del cristianismo pudieron tener incidencia en la disminución de la mano de obra mediante la prohibición de esclavizar cristianos y el estímulo dado a las manumisiones como obras pías[30].

Por su parte, la coyuntura militar favoreció el bajo costo de los esclavos y la persistencia de las capturas, sobre todo en Germania y Britania[31]. Por último, el factor más importante debe buscarse en el sistema económico imperante. Es preciso razonar en términos de rentabilidad económica[32]. El

---

[27] M. Bloch, "¿Cómo y por qué terminó la esclavitud antigua?" en AA.VV., *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid, Akal, 1982, pp. 159-160.

[28] *Ibid.*, pp. 160 y ss.

[29] *Ibid.*, p. 161 afirma que "al principio de la Edad Media la mercancía humana volvió a ser abundante y de un precio accesible".

[30] *Ibid.*, pp. 170-176. Cfr. al respecto W. Phillips, *op. cit.*, pp. 89-90 y J. Heers, *op. cit.*, pp. 43-81 que señalan como las prohibiciones en torno a la esclavitud de cristianos fueron frecuentemente violadas, hecho que se ve atestiguado en la reiteración constante de tal prohibición. Sobre la actitud ambivalente de la Iglesia cfr. W. Phillips, *op. cit.*, pp. 72-73 y P. Bonnassie, *op. cit.*, pp. 322-326. Este último llega a decir que la Iglesia era "abiertamente esclavista" (p. 324).

[31] M. Bloch, *op. cit.*, pp. 160-162; P. Bonnassie, *op. cit.*, pp. 326-328; W. Phillips, *op. cit.*, pp. 87-89.

[32] Así lo hace W. Phillips, por ejemplo, quien al analizar la esclavitud en las islas británicas,

mantenimiento de tropas de esclavos y la cría de "animales humanos" resultaron onerosos[33]. Si los mercados pierden importancia, si las tierras se abandonan, entonces el esclavo debe mantenerse a sí mismo. Surge una situación de semi-libertad (terrazgueros, *colliberti*), inicio de la transformación social[34].

Estas ideas de M. Bloch, sin embargo, no fueron inmediatamente profundizadas por sus seguidores. Aún hoy no han sido totalmente desarrolladas[35]. El debate todavía sigue abierto aunque algunas hipótesis y líneas de investigación hoy parecieran encontrarse confirmadas.

Junto a M. Bloch —pero desde una perspectiva y unas preocupaciones distintas—, Charles Verlinden resultó ser otro verdadero pionero de esta labor de revisión. Sus trabajos, prácticamente imposibles de enumerar y reunir por su número y disparidad de lugares de edición, cubren toda el área mediterránea, básicamente durante los siglos XII al XV. Sus principales objetivos podrían resumirse en dos proposiciones: demostrar la existencia de la esclavitud durante la Edad Media y señalar los precedentes medievales de la conquista y colonización del continente americano[36].

Los estudios de Ch. Verlinden guiaron gran parte de las investigaciones referidas a la esclavitud del presente siglo y, hasta la década del '80, marcaron el rumbo de estos trabajos: la visión jurídica de la problemática. En este ámbito, lo hecho por el historiador belga resulta casi inigualable. A lo

---

sostiene que la transformación de los esclavos en siervos, tras la conquista normanda, es resultado de la necesidad —por parte de los amos devenidos señores— de evitar vigilarlos y dirigirlos estrechamente (cfr. *op. cit.*, pp. 87-89).

[33] C. Meillassoux, *op. cit.*, pp. 103-111 razona en términos inversos: la esclavitud resulta más rentable que la servidumbre porque, precisamente, se evita la "cría". Al esclavo se lo caza o compra en su edad económicamente productiva, no hay que mantenerlo como a la familia del campesino dependiente.

[34] Cfr. M. Bloch, *op. cit.*, pp. 178-180. Ver en general el artículo "Les 'colliberti': études sur la formation de la classe servile", *Revue Historique*, t. CLVII, 1928, pp. 1-48 y 225-243.

[35] Cfr. P. Bonnassie, *op. cit.*, p. 315; G. Bois, *op. cit.*, pp. 41-42. Precisamente, G. Bois afirma que muchos se niegan a ver estos cambios por temor a que los primeros siglos medievales desaparezcan o se transformen en los últimos siglos de la Antigüedad, con lo que perderían casi la mitad del territorio de estudio tradicional (cfr. *op. cit.*, p. 51).

[36] Ver, básicamente, *L'Esclavage dans l'Europe médiévale. T. 1: Péninsule Ibérique-France*, Brujas, Rijksuniversiteit te Gent, 1955 —agradezco a la Dra. Adeline Rucquoi el haberme enviado esta obra— y los artículos específicamente referidos a la herencia medieval, tales como "Esclavitud medieval en Europa y esclavitud colonial en América", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 1959, número especial, parte primera, pp. 177-191; "Les influences médiévales dans la colonisation de l'Amerique", *Revista de Historia de América*, 1950, N° 30, pp. 440-450 y "Le probleme de la continuité en histoire coloniale. De la colonisation médiévale à la colonisation moderne", *Revista de Indias*, 1951, Vol. 6, N° 43-44, pp. 219-236.

largo de su carrera compiló un material documental tan vasto y amplio, que su obra constituye una mina de información de referencia obligada.

De estas investigaciones se desprenden una serie de artículos que confirman la existencia de la esclavitud durante la Edad Media, la trata ampliamente extendida por el Mediterráneo —al menos, desde el siglo XII—, el desarrollo de una esclavitud rural a lo largo de la Alta Edad Media y de una esclavitud doméstica durante los últimos siglos medievales —aunque estas dos últimas temáticas sólo se hallen esbozadas—. No obstante ello, su producción historiográfica no debe llevarnos a engaño, dado que adolece de ciertas limitaciones —para unos— o de graves falencias —para otros—.

En primer lugar la obra de Verlinden, en general, se encuentra limitada por el tipo de documentos que utiliza. Básicamente, exhuma actas notariales, documentos de mercaderes, archivos eclesiásticos que permiten ver sólo un aspecto del problema, dejando de lado "el rostro humano de la esclavitud". La dimensión antropológica de ésta se halla totalmente descuidada —según la perspectiva de su época—. En segundo lugar, su análisis económico de la esclavitud resulta reducido a algunos datos cuantitativos. No hay discusión sobre la esclavitud como modo de producción, ni siquiera para cuestionar tal concepto. Incluso no llega a diferenciar ni institucional ni socio-económicamente la esclavitud rural altomedieval —legado de la Antigüedad— de la esclavitud de trata bajomedieval, esclavitud urbana de vocación artesanal o doméstica, fenómeno marginal que sólo involucró los grandes puertos de la cuenca mediterránea.

En tercer lugar, el enfoque de este autor resulta "algo curioso". Su planteo geográfico del tema toma en consideración países actuales, cosa que hace perder de vista la evolución de la esclavitud. Los distintos tipos de esclavitud aparecen aislados y estancos, no se problematiza sobre su filiación o evolución. Finalmente —y quizás sea esta la crítica más radical que pueda hacérsele—, no aborda, ni siquiera se plantea, el pasaje de la esclavitud a la servidumbre, tema nodal para el mundo medieval[37].

Así esbozada, la problemática de la esclavitud pasó a tomar cuerpo. Ya no pudo seguir ignorándose su impronta en la realidad y en la conciencia mediterráneas[38].

Lo que debe hacerse hoy es, pues, profundizar los debates teóricos en torno a la esclavitud y su desaparición, así como diferenciar claramente los tipos de esclavitud observables en el Medioevo. Todo esto acompañado de un minucioso análisis documental que recupere, a la par de los documentos

---

[37] Cfr. G. Duby, "Sur les vois ouvertes par Marc Bloch. Esclavage et servage au Moyen Age", *Annales (E.S.C.)*, 1957, N° 1, pp. 125-126 y P. Bonnassie, *op. cit.*, pp. 309-310, para quien el libro resulta "decepcionante" en lo que hace a la debilidad de su problemática.

[38] G. Duby, *op. cit.*, p. 124.

oficiales, otras fuentes, básicamente narrativas, que permitan una visión de conjunto del fenómeno[39].

La primera cuestión a debatir se relaciona con las discusiones planteadas acerca del tránsito de la esclavitud al feudalismo, lo que no implica considerar la esclavitud en forma aislada sino entenderla como "sistema esclavista" en su conjunto[40], tal como lo expusieran tanto los historiadores marxistas como los enrolados en la corriente de *Annales*. En este sentido, fueron algunos discípulos de M. Bloch los que prosiguieron las investigaciones. Si bien Georges Duby[41] y Robert Fossier[42] han insistido sobre la relación esclavitud-cristianismo y sobre el desarrollo de la trata —merced a los contactos con el mundo musulmán—, sus principales líneas de análisis se relacionan con explicaciones o factores de índole económicos, que siguen formulándose en términos de costos de producción: la esclavitud llegó a su fin cuando dejó de ser rentable.

La gran discusión se centró, a partir de la década del '50, en torno a las modalidades y cronología de la extinción de la esclavitud. Quien tomó las riendas de este debate fue G. Duby. Para él, la esclavitud antigua no se diluyó lentamente en la nebulosa de los tiempos carolingios. Todo lo contrario: en el siglo XI, en el marco de la implantación del señorío banal, debe situarse esta desaparición.

---

[39] V. Cortés Alonso en "Algunas ideas sobre la esclavitud y su investigación", *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 1974, fasc. XLIV, pp. 140-144 insistía en la necesidad de vaciar los archivos documentales como paso previo a un estudio comparativo. Señalaba la importancia de las fuentes narrativas, pero subordinadas a los documentos jurídico-legales. A. Franco Silva en "La esclavitud en Andalucía al término de la Edad Media", *Cuadernos de Investigación Medieval*, Vol. II, N° 3, enero-junio 1985, pp. 13-23 señalaba también la necesidad de llevar a cabo estudios comparativos, no sólo referentes al Medioevo en sí mismo sino en relación a otros momentos históricos, básicamente a la Antigüedad clásica. La finalidad de los mismos sería la de precisar el marco teórico en que esta temática se desenvuelve. A su vez, alerta sobre la parquedad de los archivos notariales y la necesidad de completar y complementar la información de éstos con datos obtenidos de padrones fiscales, archivos eclesiásticos, fueros y literatura de la época en general. En "La esclavitud en Castilla durante la Baja Edad Media. Aproximación metodológica y estado de la cuestión", *Historia. Instituciones. Documentos*, 1979, N° 6, pp. 114-118 sostiene que, en base a los protocolos notariales, los padrones fiscales y los archivos eclesiásticos se impone estudiar: 1) las causas generales y concretas de la esclavitud, 2) todos los fenómenos relativos a la trata y los mercados de esclavos, 3) los caracteres específicos de las poblaciones serviles —demográficos y socio-culturales—, 4) todo lo relativo a las huidas y 5) el logro de libertades así como también 6) todo lo referente a la condición social, económica y cultural de los propietarios de esclavos.

[40] G. Bois, *op. cit.*, p. 49.

[41] G. Duby, *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, Madrid-México, Siglo XXI, 1987, pp. 39-41.

[42] R. Fossier, *Histoire sociale de l'Occident Médiévale*, París, Armand Colin, 1970, pp. 65-67 y *La infancia...*, t. 1, pp. 415-417.

El surgimiento de la servidumbre se opera en el tumulto de la "revolución feudal": todo el campesinado pasó a formar parte de una nueva dependencia, bajo la sujeción de un señor, sin distinciones de *status* jurídicos[43].

Estas ideas de G. Duby —presentidas, esbozadas ya por M. Bloch cuando hablaba del "gran vuelco de los siglos X-XI"[44]— han sido retomadas y profundizadas hasta el presente, especialmente en lo que respecta a la regiones meridionales de Europa occidental: el Lacio (P. Toubert, 1973), Provenza (J. P. Poly, 1976), Biterrois (M. Bourin, 1987), Cataluña (P. Bonnassie, 1975), Auvernia (G. Fournier, 1962 y C. Lauranson, 1987) y país charantés (A. Debord, 1984).

Todos estos trabajos demuestran que en las áreas estudiadas perduraron unas estructuras socio-económicas y jurídico-políticas de tipo antiguo, que se derrumbaron estrepitosamente, a veces en el transcurso de una generación, entre finales del siglo X y distintos momentos del siglo XI, coincidiendo con la implantación de un orden radicalmente nuevo.

Dentro de este esquema han de situarse los trabajos más recientes sobre la esclavitud altomedieval: el estudio de conjunto elaborado por P. Bonnassie y el análisis micro-histórico llevado a cabo por Guy Bois. Sin embargo, una comprensión global de ambas investigaciones resultaría limitada si, previamente, no se indicaran los rasgos básicos que la problemática de la desaparición del esclavismo adquiere dentro de la tradición marxista.

El enfoque dado por quienes recurren al materialismo histórico puede ser definido como "transicional". Se trata de determinar cómo, cuándo y por qué se produce el cambio de un modo de producción esclavista a un modo de producción feudal. Sin embargo, los propios historiadores marxistas no logran dar una explicación única y satisfactoria a la problemática. Es posible reconocer —entre ellos— dos tendencias al respecto:

a) los marxistas literalistas —seguidores puntualmente fieles de C. Marx y F. Engels, en su mayoría soviéticos, pero también europeos occidentales—, que encuentran en el modo de producción feudal la síntesis de los modos de producción esclavista romano y primitivo, antiguo o tribal germánico. Con la instalación de los bárbaros se daría dicho proceso de síntesis, con lo cual se considera inexistente la esclavitud en la Edad Media[45];

---

[43] G. Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 207-229 la ha redefinido nítidamente, si bien esta idea ya la había expresado en su tesis doctoral *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région maconnaise*, París, Armand Colin, 1953, pp. 205-229.

[44] Cfr. M. Bloch, "Liberté et servitude personnelles au Moyen Age, particuliérement en France: contribution è une étude des classes", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1933, vol. X, pp. 20-21.

[45] La cronología básica ha sido fijada por E. Schtajerman, "La caída del régimen esclavista" en AA.VV., *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid, Akal, 1981, pp. 103-107 para

b) los marxistas no literalistas, particularmente franceses, que no hacen hincapié en la cuestión de la síntesis sino que han tratado de explicar el fin de la esclavitud basándose en conceptos tales como el "desarrollo de las fuerzas productivas" y la "lucha de clases".

Charles Parain es quien más ha insistido sobre la relación entre progreso técnico-desarrollo de las fuerzas productivas y fin de la esclavitud. Los adelantos que se observan a nivel de la economía rural —arado de ruedas, guadañas, hoces, molino de agua— tuvieron como resultado una mayor economía del trabajo humano, que llevó a la extinción del esclavismo[46]. No obstante sus enfoques críticos, su fidelidad a C. Marx le lleva a pensar que la esclavitud concluyó en los últimos momentos de la romanidad tradicional, no más allá del siglo V.

Tildándola de mecanicista y cuestionando la totalidad de la obra de Ch. Parain[47], Pierre Dockès ha insistido en el papel desempeñado por las luchas de clases en el fin del esclavismo[48]. Ese papel de las luchas de clase de los siglos III a X lleva a P. Dockès a criticar las interpretaciones económicas ensayadas por M. Bloch y sus discípulos. La desaparición de la esclavitud no se relacionó con la posible rentabilidad económica del sistema sino que se produjo porque generó su propia negación: el campesinado "libre". Y esto fue producto de la lucha de clases[49].

Por lo tanto —y desde una perspectiva distinta y con interpretaciones diferentes—, para P. Dockès[50] existe una pervivencia de la esclavitud a lo

---

quien la crisis del régimen esclavista comienza a partir de mediados del siglo II, siendo los siglos IV y V el momento de la transición. Estos supuestos y esta cronología guían los trabajos de P. Anderson, *op. cit.*, de A. Barbero y M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Crítica, 1986 (4ª ed.) y de E. Werner, "De l'esclavage à la féodalité: la périodisation de l'histoire mondiale", *Annales (E.S.C.)*, 1962, Nº 5, pp. 930-939 por citar los principales trabajos de marxistas literalistas no soviéticos.

[46] Cit. por P. Bonnassie, *op. cit.*, p. 313, quien marca la contraposición entre Ch. Parain y M. Bloch. Para este último, la difusión de las nuevas técnicas eran la consecuencia y no la causa de la declinación de la esclavitud. Para profundizar los aspectos técnicos cfr. J. Gimpel, *La revolución industrial en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1981 y L. White, *Tecnología medieval y cambio social*, Buenos Aires, Paidós, 1973.

[47] P. Dockès, *op. cit.*, dedica un Anexo a la Introducción —pp. 47-62— en el cual critica las posturas deterministas en relación a las fuerzas productivas, tema sobre el que vuelve más adelante —pp. 183-218—, refiriéndose específicamente a las interpretaciones de Ch. Parain.

[48] *Ibid.*, pp. 26-46 y pp. 39-286.

[49] *Ibid.*, p. 290.

[50] Otros historiadores marxistas han adoptado una visión semejante en cuanto a la duración del régimen esclavista. Por ejemplo, C. Astarita, "Esclavitud y servidumbre en la Alta Edad Media (En torno a un artículo de Pierre Bonnassie)", *Anuario*, 1986-1987, Nº 12, pp. 23-52. El ha estudiado el caso astur-leonés, donde halla, hasta el siglo X, rastros de esclavos. Pero, junto a ellos, encuentra también campesinos libres y siervos con tenencia de tierras y sujetos a cierto

largo de la Alta Edad Media, aunque minimice su importancia a partir del siglo V, como consecuencia de las guerras bagaudas[51].

Dos de las interpretaciones de este autor están siendo actualmente profundizadas. La primera se refiere a la relación existente entre esclavitud y organización estatal antigua —problemática retomada por G. Bois[52]—. La segunda habla de "fines" del esclavismo, con lo cual se hace hincapié en la complejización y pervivencia del fenómeno —cuestión abordada previamente por P. Bonnassie y hoy tenida en cuenta en estudios regionales[53]—.

P. Bonnassie nos propone —en el artículo ya citado— un estudio bibliográfico de conjunto sobre la esclavitud en el Alto Medioevo, así como una cronología del régimen esclavista entre los siglos III y X. Su trabajo aparece sólidamente fundamentado por cuatro razones:

1) retoma de manera sistemática el estudio de fuentes y, a diferencia de otros autores —R. Boutruche, E. Bournazel, J. Poly, R. Fossier—, no duda en tomar posición a la hora de traducir ciertos vocablos o pasajes de textos controvertidos;
2) lleva a cabo un exhaustivo análisis bibliográfico, que le permite situar su trabajo en una perspectiva historiográfica determinada;
3) se apoya en minuciosas investigaciones regionales y
4) adopta el análisis comparativo como método para demostrar la validez de sus hipótesis —análisis ausente en la sugestiva obra de G. Bois, que se constituye en "el talón de Aquiles" de la misma—.

Incluso el propio P. Bonnassie recomienda, para orientar las investigaciones, examinar sistemáticamente leyes germánicas, textos doctrinales de los Padres de la Iglesia, actas conciliares, penitenciales, formularios, obras literarias, historiográficas, polípticos, cartularios. Se impone establecer un *corpus* de los documentos escritos, a partir de los cuales y junto con los aportes arqueológicos, profundizar las investigaciones regionales para realizar, como paso posterior, estudios comparativos y de conjunto[54].

En base a esa metodología, Bonnassie cronologiza la existencia de la

---

tipo de prestaciones. Sostiene, en consecuencia, que el reino astur-leonés, entre los siglos IX y X, refleja un estadio transicional entre tres modos de producción diferentes: el esclavista, el germánico y el feudal —cfr. especialmente pp. 28-34—.

[51] Cfr. P. Dockès, "Revoltes bagaudes et ensauvagement. La Guerre Sociale en Gaule", en P. Dockès y J. Servet *Sauvages et ensauvagés*, Lyon, 1980, pp. 144-262.

[52] Cfr. P. Dockès, *La liberación...*, pp. 63-134. Para las críticas realizadas por P. Bonnassie cfr. *op. cit.*, pp. 313-314. En cuanto a G. Bois, cfr. especialmente *op. cit.*, pp. 187-193.

[53] P. Bonnassie, *op. cit.*, pp. 338-342.

[54] *Ibid.*, pp. 315-316.

esclavitud o del régimen esclavista, a lo largo de la Alta Edad Media de la siguiente manera:

— entre los siglos III y V se produce un notorio retroceso del sistema esclavista, resultado del descalabro romano,
— a partir del siglo VI y hasta mediados del VII se asiste, con la instalación de los bárbaros, a una restauración y difusión del sistema,
— desde mediados del siglo VII hasta principios del VIII, la finalización de las guerras producen una merma de esclavos y, en consecuencia, una crisis del sistema esclavista en general,
— desde mediados del siglo VIII y hasta el siglo X —merced, principalmente, a las campañas de Carlomagno—, el sistema esclavista es restaurado, retomando nuevos bríos,
— finalmente, el tránsito del siglo X al XI señala la agonía y muerte del régimen esclavista[55].

A partir de entonces, el señorío banal triunfante será el que se imponga sobre el conjunto del campesinado. Por ello —y contrariamente a lo que suponen muchos historiadores— ni la cristianización de los campos, ni la modificación de los modos de reclutamiento son ajenos al proceso de extinción de la esclavitud —aunque estos dos fenómenos no hayan intervenido en él directamente sino a través de sus consecuencias sobre la evolución de los comportamientos—.

No obstante, en el juego establecido entre fuerzas productivas, progreso técnico y crecimiento económico deberán buscarse las principales causas de la transformación[56]. En esta relación encuentra G. Bois la clave del fin del esclavismo, verdadero nudo de su interpretación.

El mismo G. Bois intentará mostrar en su obra, a través de un enfoque microhistórico —Lournand es el "laboratorio de análisis" de sus propuestas[57]— que "la falla (entendida como lo hace la geología, con una clara

---

[55] *Ibid.*, pp. 338-343. En la Introducción a la recopilación de sus últimos artículos titulada *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 9-10 habla de un "paso traumático" de un sistema social a otro, enmarcado en el año mil, al que considera como un período intermedio, durante el cual el viejo mundo, antiguo y esclavista, desaparece y surge otro nuevo en su reemplazo, el mundo feudal.

[56] P. Bonnassie, *op. cit.*, pp. 329-335. En lo que respecta a los progresos técnicos, señala los relacionados con la fuerza hidráulica —molinos—, los métodos de tiro —yugo frontal para el buey, collera de paletilla para el caballo— y las nuevas herramientas para las labores agrícolas —mayal, arado de vertedera y, a partir del siglo X, la utilización del hierro en lugar de la madera en la construcción de los mismos—. En relación al crecimiento económico, señala la expansión agraria del siglo VIII, que se da básicamente en la pequeña explotación, idea con la cual concuerda G. Bois, *op. cit.*, pp. 115-157.

[57] G. Bois, *op. cit.*, pp. 17-25.

connotación de quiebra) del año mil es infinitamente más profunda de lo que se dice o se piensa. Atraviesa la sociedad de arriba abajo. Es la expresión del tránsito de un sistema social a otro: certificado de defunción de la sociedad antigua y acta bautismal de la sociedad feudal"[58].

Por su estructura y contenido, G. Duby considera que esta obra ofrece un "modelo de análisis" más que un estudio histórico[59]. G. Bois parte de la premisa de que la sociedad franca es una sociedad esclavista, por lo tanto, una "sociedad antigua"[60]. Esta afirmación requiere de dos breves aclaraciones, indispensables para entender la postura del autor: los significados de sociedad esclavista y sociedad antigua. Por sociedad esclavista entiende aquélla que hace de la esclavitud el pilar de la estructura social y que, por lo tanto, resulta inconcebible sin la misma. La importancia de la esclavitud no radica solamente en su aporte productivo sino en su incidencia en los planos social y mental, de allí que configure "la relación de producción dominante, aunque el trabajo esclavo sólo represente una pequeña parte de la producción global"[61]. La mayor parte del trabajo de la campiña recae sobre los pequeños propietarios de alodios, es decir, sobre los campesinos libres. Junto a ellos, se desarrolla el gran dominio, punto de concentración de la mano de obra servil.

La noción de sociedad antigua pertenece a M. Finley —*La economía de la Antigüedad* (1973)—. Dicha noción afirma que la sociedad antigua se fundamenta, económicamente, en el trabajo servil; socialmente, en la polarización jurídica libres-esclavos, polarización cruzada de manera vertical por infinidad de *status*, de raigambre socio-económica y, políticamente, por la preeminencia del Estado y las ciudades, entendidos como factores estructurantes de todas las esferas de la vida de la comunidad, al dispensar honores, privilegios y poder. Esta conceptualización implica considerar la ciudad y el Estado como estructuras parasitarias, no productivas, que llevan a la inclusión de lo económico en lo político.

Por ello, Guy Bois afirma que esta sociedad descansa sobre un trípode, constituido por la aristocracia —a la cual denomina "los dueños"—, los campesinos libres o alodiales y los esclavos. Esta estructura ternaria de la

---

[58] *Ibid.*, p. 112.

[59] G. Duby, "Prefacio" a G. Bois, *op. cit.*, p. 10. A. Verhulst, en un comentario crítico aparecido en *Annales (E.S.C.)*, 1991, N°6, pp. 1.270-1.273 afirma que la obra de G. Bois es sugestiva como modelo, pero nada más.

[60] G. Bois, *op. cit.*, remarca a lo largo de su obra esta idea, tomada de M. Finley, como él mismo se encarga de señalar en la nota 1, p. 51.

[61] *Ibid.*, p. 40. A pesar de aceptar la propuesta de M. Finley como se señaló, en este punto se aparta de tal concepción, aunque no lo haga explícitamente, ya que en este caso M. Finley no hablaría de "sociedades esclavistas".

sociedad supone dos sistemas de relaciones binarias: la oposición libres-esclavos, por un lado y la jerarquización de los libres, por otra: "la cuna rige el reparto de la población entre cada uno de los tres grupos: herencia de derecho para la distinción entre libres y no libres, herencia de hecho para la distinción entre las categorías de hombres libres"[62].

Tras esta somera puntualización de la "armazón social" sobre la que se asienta la sociedad franca —que le permite probar la validez de la propuesta conceptual de Finley y corroborar las apreciaciones de Bonnassie sobre la existencia de una esclavitud altomedieval, de raigambre antigua— Bois analiza la situación del Máconnais, de la cual extraerá sus conclusiones más atrayentes.

La sociedad antigua no desarrolló un comercio basado en el mercado. El trueque y el mantenimiento de una relación ciudad-campo, definida como unilateral, de dominio y explotación —aunque en constante debilitamiento— lo impidieron. La "revolución o mutación feudal" derriba en su totalidad estas estructuras: con el hundimiento del Estado carolingio, la esclavitud desaparece —no los esclavos— como forma de producción dominante; los mecanismos de mercado y circulación monetaria reemplazan el trueque y las relaciones ciudad-campo se redimensionan, pasando a ser bilaterales, recíprocas.

¿Surgen esas nuevas estructuras tras el hundimiento carolingio, o, por el contrario, son causantes del mismo? La respuesta no admite dudas: son causales de la revolución del año mil aunque sus consecuencias se profundicen y visualicen tiempo después, en algunos casos recién en el siglo XII.

El verdadero motor de dichos cambios radica en el crecimiento agrario de la Alta Edad Media, más específicamente de la época carolingia, cuando lo beneficiaron la consolidación de la célula conyugal y las solidaridades aldeanas, por un lado y el declive urbano y fiscal, por otro. Este crecimiento agrario supuso un desarrollo tecnológico y un aumento en cuanto a explotación de tierras se refiere. En este último caso, más que de expansión de los cultivos hay que hablar de intensificación de los mismos. Los alodiarios fueron los propulsores de la expansión; los dueños, a su vez —con mentalidad empresaria si se quiere— promovieron el adelanto tecnológico.

Todos los factores mencionados (desarrollo de una economía mercantil, nueva división del trabajo entre la ciudad y el campo, crecimiento agrario) condujeron —como ya fue señalado— a la revolución feudal, que conmovió el Occidente carolingio en su conjunto. Una nueva relación de explotación, inscripta en el señorío, sustituyó la antigua esclavitud; nuevas formas de

---

[62] *Ibid.*, p. 82.

control político, basadas en la importancia de los vínculos personales, reemplazaron las agonizantes instituciones públicas; nuevos patrones ideológicos, basados en la trifuncionalidad del modelo cluniacense, desplazaron el esquema servil; se redefinieron por completo los grupos sociales y sus relaciones recíprocas, así como las estructuras económicas: "si la palabra revolución significa algo ¿dónde podrá aplicarse con mayor justicia que aquí?"[63].

Llegado a este punto, se impone realizar algunas aclaraciones en relación a traducciones e interpretaciones de textos o pasajes de los mismos, que constituyen el centro de discusión y debate de muchas interpretaciones.

Recientemente, algunos discípulos de G. Duby han retomado la noción de "mutación feudal" y la han reexaminado. Entre ellos, Dominique Barthélemy[64] sostiene que a la idea de una brusca mutación puede oponérsele un contramodelo, al que denomina de "ajustes sucesivos"[65]. Afirma que el paradigma mutacionista —basado en un esquema difusionista, evolucionista y regionalista— a diferencia de lo que ocurría en los '80, hoy resulta paralizador de las investigaciones, al imponerse como "realidad histórica innegable". Sus críticas se refieren al libro *La mutación feudal* de Jean-Pierre Poly y Eric Bournazel[66], luego las hace extensivas al modelo de la revolución feudal en su conjunto.

Las objeciones que realiza Barthélemy se refieren tanto a la utilización de las fuentes y sus respectivas lecturas, como a la problemática que suscitan el estudio de los ámbitos sociales y jurídicos anteriores al año mil. En cuanto a la documentación, sostiene que las fuentes de que se disponen sólo ofrecen una información lacunaria y aleatoria, que no permiten llegar a conclusiones seguras ni a generalizaciones precisas[67]. Tampoco tenemos ninguna seguridad sobre el orden público anterior al año mil[68], orden que representa un papel fundamental en muchas interpretaciones, desde P. Dockès a G. Bois. En cuanto al cambio social, resulta muy difícil precisar sus alcances, ya que no siempre es posible identificar y diferenciar a la pequeña nobleza de los campesinos libres, propietarios de alodios. Asimis-

---

[63] *Ibid.*, p. 186.

[64] Cfr. D. Barthélemy, "La mutation féodale a-t-elle eu lieu? (Note critique)", *Annales (E.S.C.)*, 1992, N° 3, pp. 767-777.

[65] *Ibid.*, p. 768.

[66] El artículo hace referencia a la reedición, revisada, de dicha obra, publicada en Francia en 1991. En castellano se dispone de la traducción de la 1ª ed., Barcelona, Labor, 1983.

[67] D. Barthélemy, *op. cit.*, pp. 769-770. Esta crítica generalizada resulta algo injusta, dado que desde M. Bloch en adelante, todos los historiadores han señalado la poca información de que disponemos para este período así como el carácter hipotético de sus conclusiones.

[68] *Ibid.*, pp. 772-774.

mo, se transforma en una "querella bizantina" cualquier intento por distinguir nobleza y caballería[69].

Finalmente, se hace sumamente complejo diferenciar entre esclavitud y servidumbre. ¿Cuáles son los motivos de esta complejidad? Básicamente, hablar de esclavos constituye una "ficción jurídica". La realidad indica la existencia de una multiplicidad de *status* que implican distintas formas y alcances de la "pérdida de libertad"[70]. Barthélemy llega incluso a decir que "la esclavitud es una ficción de referencia; la servidumbre, un *status* jurídico y la dependencia personal un hecho social"[71].

Quizás en este punto —que así planteado retrotrae la discusión a una imprecisión similar a la encontrada en los trabajos de Ch. Verlinden de la década del '50— un mejor estudio filológico y etimológico de los documentos o una diferenciación social y jurídica precisa entre la esclavitud y la servidumbre permitan aclarar las dudas planteadas.

Ya hace tiempo que M. Bloch ensayó una diferenciación entre la condición del esclavo y del siervo, llegando incluso a hablar de "contraste histórico" entre la esclavitud y la servidumbre[72]. La primera denota total sujeción a un amo, con su consiguiente pérdida absoluta de la libertad. En tanto, la segunda comporta dependencia personal y pérdida parcial de la libertad, observables en las cargas que pesaban sobre un siervo.

Otro camino posible se relaciona con la traducción de ciertos términos. Resulta paradigmático aquí el ejemplo ofrecido por la palabra *servus* en la obra de Adalbéron de Laon. ¿Qué debe entenderse en ella por *servus*? G. Duby y P. Bonnassie sostienen que connota siervo antes que esclavo[73]. En cambio, G. Bois no duda en traducir dicho vocablo por esclavo[74]. Jacques Le Goff afirma que el grupo de *laboratores* está integrado por una *élite* económica —y no por los campesinos en general— que está en la primera fila del

---

[69] *Ibid.*, pp. 770-772. La "querella bizantina" podría aplicarse al caso francés, no así al castellano, dado que allí es posible diferenciar claramente, en la mayoría de los casos, a un noble de un caballero.

[70] *Ibid.*, pp. 771-772.

[71] *Ibid.*, p. 772.

[72] Cfr. M. Bloch, "Liberté...", pp. 20-77.

[73] Cfr. P. Bonnassie, "Les paysans du royaume franc au temps d'Hugues Capet et de Robert le Pieux (987-1031)", en M. Parisse y X. Barral i Altet (comp.), *Le Roi de France et son royaume autour de l'an mil*, París, Picard, 1992, pp. 117-129 y "Marc Bloch, historien de la servitude. Réflexions sur le concept de 'classe servile'", en H. Atsma y A. Burguière (comp.), *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et Sciences Sociales*, París, EHESS, 1990, pp. 371-376. En cuanto a G. Duby ver *Los tres...*, p. 91, donde relaciona *servus* con sujeción, servidumbre —aunque en reiteradas oportunidades vuelve sobre esta idea—.

[74] G. Bois, *op. cit.*, p. 162.

desarrollo agrícola de la cristiandad de los siglos IX y X[75] pero no precisa la relación entre *laboratores* y *servi*. La más reciente interpretación de la problemática pertenece a Claude Carozzi[76]. Para él, *servus* hace referencia a toda forma de servicio[77], diferenciando este término de *mancipium*-esclavo.

Lo interesante en C. Carozzi es el argumento que utiliza para darle esta significación. El analiza el vocablo, contextualizándolo. *Servus* se relaciona con *rustici* y *vulgus*. Los tres hacen referencia al tercer orden, el de los *laboratores* y ellos forman parte de una organización determinada de la sociedad. En el orden tripartito, los *servi* se encuentran integrados —si fueran esclavos no lo estarían—. Para justificar su argumento, el autor recurre a P. Bonnassie y su desocialización del esclavo[78], hecho no observable en la obra de Adalbéron en relación a los *servi*.

3. La esclavitud bajo-medieval

Tras los cambios producidos en el año mil, el esclavismo desapareció, no así la esclavitud. Siguieron existiendo esclavos en Europa occidental aunque su número fuese ínfimo en los territorios donde se había impuesto el señorío banal.

En el ámbito mediterráneo, la esclavitud recibió, a partir del siglo XII, un nuevo impulso merced a las Cruzadas y a la presencia de los cruzados-comerciantes italianos en Oriente.

Sin embargo, ya no podemos hablar de una sociedad esclavista. Alfonso Franco Silva sostiene que la esclavitud, a finales de la Edad Media, dejó de ser un modo de producción dominante y se transformó en esclavitud doméstica. El esclavo pasó a ser mano de obra marginal y complementaria, objeto suntuario más que sustento de la producción[79].

---

[75] J. Le Goff, "Nota sobre la sociedad tripartita, ideología monárquica y renovación económica en la Cristiandad entre los siglos IX y XII", en J. Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval. 18 Ensayos*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 81-83.

[76] C. Carozzi, "Adalbéron de Laon et les servi", en AA.VV., *Mélanges offerts à Georges Duby. Vol. II: Le tenancier, le fidéle et le citoyen*, Aix-en-Provence, Universidad de Aix-en-Provence, 1992, pp. 159-166. Junto a esta problemática aparece la relacionada con la noción de "trabajo" que se tenía en los siglos X-XI. Aquí la dejo de lado por no hacer referencia directa al tema que nos ocupa.

[77] *Ibid.*, p. 163.

[78] *Ibid.*, p. 162.

[79] A. Franco Silva en *La esclavitud en Andalucía...*, pp. 22-23 y en "La esclavitud en Castilla...", p. 119 insiste sobre esta característica de la esclavitud bajomedieval, que había dejado de ser un modo de producción dominante y se había convertido tan sólo en una forma de dominación.

La esclavitud desarrollada entre los siglos XII y XV se convirtió en un fenómeno básicamente italiano e ibérico, relacionado con el comercio a larga distancia y la existencia de fronteras —políticas y religiosas—, que dejaban expuestas las poblaciones costeras o fronterizas a *raids* y *razzias* de los enemigos-vecinos.

En Italia, las ciudades de Génova y Venecia fueron los centros de dicho comercio y de la trata de esclavos, que tenían su origen en la Europa centro-oriental y en las regiones cercanas al Mar Negro.

Ch. Verlinden ha dedicado un penetrante estudio[80] a la relación existente entre la trata de "eslavos" y el surgimiento de la palabra "esclavo". El término *sclavus* adquiere el sentido socio-jurídico de esclavo en el siglo XIII, derivado de la trata de esclavos que se alimentaba de eslavos. Y con este sentido se aplicará, a partir de la baja Edad Media, en las distintas lenguas occidentales. De Italia, el vocablo se difundió a través de Francia e Inglaterra, siendo casi inexistente en la península ibérica, como lo fueron los propios eslavos[81]. De esta manera, la trata impuso la utilización del término esclavo con connotaciones similares a los del término *servus* de la Antigüedad[82].

Hasta mediados del siglo XIII, la población esclava de Génova era, en su mayor parte, de origen musulmán y el número de mujeres superaba al de los hombres[83]. A finales de dicho siglo, el origen étnico de los contingentes de esclavos comenzó a variar. El control italiano del Mar Negro —logrado gracias a enclaves tales como Pera, Caffa y Tana— permitió a las distintas ciudades italianas obtener un importante número de esclavos orientales —eslavos, rusos, ucranianos, tártaros, griegos—[84].

J. Heers, *op. cit.*, p. 269 afirma que los esclavos de la baja Edad Media no conformaron una clase servil, ni —incluso— una categoría social.

[80] Ch. Verlinden, "L'origine de sclavus=esclave", *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 1943, t. XVII, pp. 97-128.

[81] *Ibid.*, pp. 126-127. Anteriormente, entre los siglos X y XI, el término tuvo, en Alemania, el significado jurídico de esclavo, pero tal acepción desapareció junto con la esclavitud de los eslavos, ya cristianizados en dicho territorio. Si se mantuvo el vocablo, sólo conservó un cierto sentido étnico —cfr. pp. 125-126—.

[82] *Ibid.*, p. 128.

[83] G. Balbi, "La schiavitú a Genova tra i secoli XII e XIII", en *Mélanges offerts à René Crozet*, t. II, Poitiers, Société d'Etudes Médiévales, 1966. En pp. 1.025-1.029 estudia 58 casos de ventas y manumisiones de esclavos que tuvieron lugar en dicha ciudad entre 1186 y 1226. De dicho análisis, se desprenden los siguientes datos: 23 esclavos eran hombres y 35 mujeres. Desde el punto de vista étnico, se encuentra la siguiente distribución: 30 musulmanes, 13 sardos, 1 corso, 1 griego y 13 sin especificar.

[84] Cfr. W. Phillips, *op. cit.*, pp. 157-159.

Iris Origo señaló, prácticamente, la misma cronología para el caso florentino[85]. La caída del Mar Negro en manos turcas, en el siglo XV, recién reactivó el comercio de esclavos musulmanes, venidos ahora de Africa vía la península ibérica.

En cuanto a la importancia que los esclavos tuvieron en esas ciudades, nadie duda en indicar su escasa incidencia económica. Su presencia atestigua *status* socio-económico, es un "objeto suntuario" más que una "herramienta de trabajo".

En tal sentido, Michel Balard sostiene que en la Génova del siglo XIII, era normal, incluso, que los artesanos tuvieran uno o dos esclavos[86]. I. Origo afirma que la posesión de esclavos se había transformado en un exponente del *status* socio-económico de su poseedor entre las familias acaudaladas de la Toscana de fines del siglo XIV, a tal punto que todas poseían, al menos, uno[87].

Jacques Heers realiza un interesante abordaje de esta temática, dado que considera a la esclavitud como hecho social, de allí que profundice el aspecto humano de tal fenómeno[88]. Coincidiendo con J. Heers, I. Origo señala que el desarrollo de la trata y de la esclavitud doméstica trajo consigo variaciones en el comportamiento cotidiano de las familias poseedoras de esclavos[89]. Esto se debió a la competencia sexual que debieron soportar las mujeres libres por parte de las esclavas jóvenes, verdaderas "enemigas domésticas" en este aspecto.

Asimismo, el hecho de compartir la vivienda con el esclavo —dado que el espacio físico de las ciudades no permitía aislarlos o separarlos— señala ya un cierto nivel de integración, complementado con el bautismo y el nombre cristiano que recibían al llegar a Italia[90]: "una vez bautizado, el

---

[85] I. Origo, "The domestic enemy: the eastern slaves in Tuscany in the fourteenth and fifteenth centuries", *Speculum*, 1955, N° 3, p. 336. Analiza la lista oficial de esclavos vendidos en Florencia entre 1360 y 1397. De 357 esclavos enumerados, tan sólo 28 eran hombres. Desde el punto de vista étnico, la composición era la siguiente: 274 tártaros, 30 griegos, 13 rusos, 8 turcos, 4 circasianos, 5 eslavos, 1 cretense, 22 musulmanes.

[86] M. Balard, "Remarques sur les esclaves à Génes dans la seconde moitié du XIIIe siècle", *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 1968, N° 80, pp. 651-652 y pp. 664-666.

[87] I. Origo, *The merchant of Prato: Francesco de Marco Datini. 1335-1410*, Nueva York, 1957, pp. 90-91 citado por W. Phillips, *op. cit.*, p. 148.

[88] J. Heers, *op. cit.*, p. 14. A. Franco Silva, "La esclavitud en Castilla...", pp. 126-127 habla de la necesidad de profundizar los aspectos relacionados con la trata y los referidos a la condición humana del esclavo.

[89] I. Origo, "The domestic...", pp. 340-344. G. Balbi, *op. cit.*, p. 1.028 habla de un "muy amplio y frecuente" concubinato doméstico entre los propietarios y las esclavas. Cfr. J. Heers, *op. cit.*, pp. 204-213.

[90] I. Origo, "The domestic...", pp. 334-336. En cuanto al bautismo, cfr. J. Heers, *op. cit.*, pp. 94-103; en cuanto a la vivienda y a las condiciones de vida en general, *ibid.*, pp. 180-184.

nuevo esclavo iba en camino de convertirse en un miembro de la familia, tanto legal como físicamente"[91]. He aquí el rasgo que diferencia la esclavitud doméstica de la rural: la posibilidad de integración social[92]. Varios son sus características originales y distintivas. El predominio absoluto de las mujeres sobre los hombres es la primero de ellas. De ésta deriva la integración de la "muchacha" a la familia —por medio del adulterio, el concubinato, las uniones ilegales, etc.—.

Surge así una domesticidad que crea una familiaridad entre amos y esclavos, que conduce a la integración. El esclavo adquiere la lengua, los hábitos y las costumbres de su "entorno familiar" y, fundamentalmente, la fe católica.

El esclavo doméstico deja de ser —con bastante rapidez— un extranjero y es asimilado, lo cual constituyó un factor de diversidad y de enriquecimiento para las ciudades en las que residían sus amos. Esta esclavitud doméstica es, pues, un fenómeno mediterráneo.

Alfonso Franco Silva[93] y Gloria Lora Serrano[94], entre otros, han señalado la importancia que este tipo de esclavitud adquirió en Andalucía —principalmente, en las ciudades de Sevilla y Córdoba—. María Josefa Parejo Delgado[95] señaló su importancia en Ubeda y Baeza y María del Carmen Carlé[96] registró su presencia en Castilla, en los siglos XIV y XV, al estudiar a los criados y al servicio doméstico a través de testamentos.

Sin embargo, es preciso subrayar la peculiaridad propia de la esclavitud desarrollada en la península ibérica. Desde comienzos del siglo VIII, la disputa territorial entre cristianos y musulmanes —así como la proximidad y contacto cotidiano con el enemigo— creó una situación de cautividad-esclavitud[97] no contempladas en otras áreas mediterráneas. A partir del

---

[91] W. Phillips, *op. cit.*, p. 153. J. Heers —*op. cit.*, p. 157— sostiene que el esclavo es, en las ciudades italianas bajomedievales, "un habitante de la ciudad, un extranjero, es verdad, colocado en una situación social muy particular, pero un extranjero que participa de todas formas y de múltiples maneras, en la vida de la ciudad".

[92] Cfr. en lo que sigue a J. Heers, *op. cit.*, pp. 269-271.

[93] A. Franco Silva, *La esclavitud en Andalucía...*

[94] G. Lora Serrano, "El servicio doméstico en Córdoba a fines de la Edad Media", *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza. La sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 1984, pp. 237-246.

[95] M. Parejo Delgado, "Grupos urbanos no privilegiados en Ubeda y Baeza durante la Baja Edad Media", *Actas del III...*, 165-177.

[96] M. Carlé, "La sociedad castellana en el siglo XV: los criados", *Cuadernos de Historia de España*, 1987, vol. LXIX, pp. 109-121 y M. Carlé y colab., *La sociedad Hispano-medieval. Grupos perisféricos. Las mujeres y los pobres*, Buenos Aires, 1988.

[97] C. Meillassoux, *op. cit.*, pp. 41-45 considera que el cautivo no hace a la esclavitud, ya que sólo ocasionalmente se tienen cautivos y, de tenerlos, no siempre se los emplea en la producción destinada al mercado exterior.

siglo XIII, circunscripta la frontera al reino granadino, la península ibérica se constituyó en el punto de ingreso de esclavos musulmanes —nordafricanos y granadinos— que luego seguirán curso rumbo al resto de Europa. Pero la mayoría de ellos quedaron en la propia península, desempeñando funciones domésticas o simplemente a la espera del rescate.

En la literatura de la época —en especial, en los romances fronterizos— se encuentran vivos testimonios de esta realidad. Desde el punto de vista jurídico, quien documentó con mayor precisión el desarrollo de la esclavitud en ese ámbito fue Ch. Verlinden[98]. Los resultados de sus investigaciones, sujetos a revisión —revisión precedida de fuertes críticas—, constituyeron el punto de partida de los estudios de conjunto de Vicenta Cortés Alonso y A. Franco Silva[99].

En la actualidad, merced a una innumerable cantidad de estudios que relacionan cautividad, existencia de fronteras y guerras[100], el cuadro de la esclavitud peninsular va tomando cuerpo y forma, dejando de lado el retraso que lo caracterizaba, en relación a otras áreas europeas, como señalaba hace unos años A. Franco Silva[101].

4. Balance y perspectivas

Si sintetizamos lo que hemos expuesto hasta aquí, se imponen algunas precisiones en torno a cuestiones generales que hacen a la esclavitud medieval.

Más allá de cualquier interpretación historiográfica concreta, todos los trabajos parten —implícita o explícitamente— de la concepción del esclavo como un ser privado de su libertad, sujeto a la voluntad de un amo, que dispone de él como de cualquier otro elemento constitutivo de su patrimonio —rasgos éstos que confirman la negación de su humanidad—. Queda por profundizar y discutir su exclusión social o desocialización. A partir de los análisis de estos vocablos en trabajos no relacionados con la esclavitud,

---

[98] Ch. Verlinden, *L'Esclavage...*, pp. 59-632, algunos de cuyos capítulos se habían publicado con anterioridad en los *Anuarios de Historia del Derecho Español*.

[99] V. Cortés Alonso, *La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos (1479-1516)*, Valencia, 1974 y A. Franco Silva, *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*, Sevilla, 1979, citados por todos los autores que abordan la temática referida a la península ibérica.

[100] En este sentido, M. Ladero Quesada se constituyó en un verdadero pionero, con su artículo "La esclavitud por guerra a fines del siglo XV: el caso de Málaga", Hispania, 1967, Nº 105, pp. 63-88.

[101] A. Franco Silva, "La esclavitud en Castilla...", pp. 113-114.

surge la necesidad de matizar ambas nociones. En todo caso, si se habla de desocialización, siempre habría que precisar cuándo y dónde operó un sistema esclavista que practicara tal exclusión de manera absoluta. Este es un aspecto que deberán tener en cuenta futuras investigaciones que centren su interés en cuestiones teóricas relacionadas con la esclavitud y el esclavismo.

En cuanto a la esclavitud medieval propiamente dicha, queda claro que nadie discute ya su existencia, aunque sea preciso distinguir entre la esclavitud desarrollada entre los siglos V y XI y la observable en los últimos siglos medievales. Ambas, estudiadas profusamente en las últimas dos décadas, plantean interrogantes, cuestiones y perspectivas de análisis diferentes y diferenciadas. La esclavitud practicada entre los siglos V y XI fue de tipo rural, que se nutría en su mayor parte de esclavos de sexo masculino, obtenidos por medio de las capturas operadas en los distintas escenarios bélicos europeos. Esta esclavitud constituía una prolongación de la conocida en la Antigüedad clásica y una realidad concreta en gran parte de los territorios de Europa meridional —sur de España y Francia, norte y centro de Italia— aunque otras regiones atestigüen su presencia —islas británicas, por ejemplo—.

Los siglos XII al XV conocieron la esclavitud pero ya no como sustento de la producción económica sino con características "no productivas". Esta esclavitud de nuevo cuño, básicamente urbana y doméstica, fue un fenómeno circunscripto al área mediterránea de Europa occidental. Se nutría de mujeres jóvenes, provenientes del este europeo, de la región del Mar Negro y del norte africano. La trata y el comercio a larga distancia constituyeron los mecanismos por los cuales las principales ciudades italianas y aragonesas adquirieron esclavos.

La situación de la península ibérica debe señalarse como "atípica" en relación al contexto aludido. La presencia del musulmán en su territorio, desde el siglo VIII, determinó el surgimiento de una esclavitud-cautividad relacionada estrechamente con la existencia de una frontera muy permeable, vulnerable y cambiante, más allá de la persistencia, evolución y desaparición de la esclavitud visigótica.

Dentro de este esquema general, algunos puntos siguen siendo objeto de debates o bien requieren de investigaciones futuras que los profundicen y aclaren. En lo referido a la esclavitud altomedieval, dos temas dominan las controversias historiográficas. La primera, hace referencia a la relación existente entre la producción económica de los siglos V al XI y la mano de obra esclava. Responder a este interrogante supone precisar y adscribir a determinado marco teórico-metodológico, rechazando los demás. Las últimas investigaciones han insistido en la persistencia de un "sistema" o "sociedad esclavista", noción ésta que, aunque muy ligada al concepto de

modo de producción esclavista, lo supera al plantear la importancia de la esclavitud no sólo en el plano económico sino también en el ideológico e institucional de esta sociedad[102]. La investigación actual ahonda en esta cuestión.

El segundo tema, en tanto, se vincula con los interrogantes cuándo y por qué terminó la esclavitud antigua. Planteados éstos —prácticamente en los mismos términos en que lo hiciera M. Bloch— queda por hacer una salvedad: a partir del trabajo de P. Bonnassie existiría un consenso generalizado en cuanto a señalar los siglos X-XI como el momento de la desaparición de la esclavitud antigua. Investigaciones microhistóricas y regionales futuras permitirán confirmar —o no— la validez de tal cronología.

Queda como eje de un gran debate la cuestión de los motivos de tal declinación y posterior desaparición. Poder precisarlos —en especial, no sólo cuantificarlos sino también cualificarlos— permitiría ahondar en las características salientes del tránsito de una sociedad antigua a otra feudal y superar las controversias que, en la actualidad, plantea el tema de la "revolución feudal".

En cuanto a la esclavitud bajomedieval, más que de discusiones cabría hablar de investigaciones que tratan de profundizar ciertos aspectos de un esquema por todos aceptado. No se trata de probar la existencia misma de la esclavitud, sino de precisar ciertos aspectos, relacionados fundamentalmente con la trata y los mercados, por un lado y con las condiciones de vida de esclavos y libertos, por otro.

Todas las temáticas relacionadas con los libertos —desde los mecanismos por los cuales se accede a la libertad hasta la vida social del esclavo manumiso— requieren de mayores profundizaciones y ofrecen hoy un campo de análisis de gran futuro.

Finalmente, en lo referente a la esclavitud ibérica, los estudios dedicados al tema lo relacionan, en la mayoría de los casos, con la existencia de fronteras. Cuando no es así, se conecta con la esclavitud de trata mediterránea, con la esclavitud negrera y atlántica —característica de la modernidad más que de la Edad Media aunque se origine en ella— o bien con la esclavitud tardorromana o visigótica. De todas ellas, la relación cautividad-frontera es la que atrae la mayor atención de los investigadores.

En su conjunto, la problemática de la esclavitud hoy se halla reactualizada, merced a las nuevas tendencias historiográficas. El desarrollo de la historia, estrechamente vinculada a la antropología —o a la inversa[103]— y

---

[102] Cfr. G. Bois, *op. cit.*, pp. 193-197.

[103] Cfr. J. Berlioz y J. Le Goff, "Anthropologie et histoire" en M. Balard (ed.), *La histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, París, Seuil, 1991, pp. 269-304. Sobre los riesgos que implica la intero-transdisciplinariedad ver, a modo de ejemplo, N. Guglielmi, "Sobre la interdisciplina", *Clío*, 1993, N° 1, pp. 151-162.

a las ciencias sociales[104], ha posibilitado la relectura de la temática.

Hasta la década del '70, se podría decir que hasta finales de la misma, la esclavitud medieval era estudiada exclusivamente desde una perspectiva jurídica. En base a polípticos, fueros, *corpus* legislativos, archivos notariales y eclesiásticos, padrones fiscales y registros de cuentas se realizaron dichas investigaciones. Esta documentación permitió precisar la nociones de esclavitud y libertad, así como fijar rutas y volumen del tráfico servil, precios de esclavos, composición étnica de los grupos que ingresaban a los distintos puertos, etc. Nada podía saberse, sin embargo, de las condiciones o expectativas de vida de los mismos. Vale decir, se conocía al esclavo como "ser jurídico" pero se ignoraban todos los aspectos relativos al esclavo entendido como "ser social".

El rostro humano de la esclavitud comenzó a vislumbrarse a partir de los enfoques que recurrieron a la antropología —social, cultural o jurídica— como metodología de trabajo y a la literatura como fuente[105].

Junto a los esclavos, los libertos —como ya señaláramos— comenzaron a ofrecer un interesante campo de estudio, aunque muy limitado por la falta de documentación disponible.

---

[104] Resulta ejemplificador al respecto la variación en el nombre de la revista *Annales*, que de *Annales. Economiés-Sociétés-Civilisations* pasó a llamarse, a partir de 1994, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*.

[105] Sería interesante realizar algunas precisiones sobre la relación existente entre la literatura-fuente histórica y la historia. Como éste no es el lugar ni el momento para hacerlo, sólo mencionaremos dos trabajos que indican la actual lectura que la historia hace de la literatura como "documento": N. Bouvet, "El texto literario como documento histórico", *Anuario*, 1989-1990, N° 14, pp. 73-84, donde se realiza una fuerte crítica a la historiografía que olvida que los documentos son textos, a la vez que se señalan los límites del texto literario como documento histórico —no como fuente— y B. Sarlo, "Literatura e Historia", *Clío*, 1993, N° 1, pp. 163-173, donde se plantea la necesidad de realizar una "lectura densa" de la obra literaria tal como lo hace la antropología simbólica.

NOTAS CRÍTICAS

ARIE, Rachel, **L'Occident musulman au bas Moyen Age**, París, De Boccard, 1992 (131 pp.).

La presente obra es una recopilación de artículos publicados en revistas especializadas a lo largo de la década del '80. Tomados en su conjunto —y a pesar de ser siete trabajos diferentes— se puede apreciar en ellos dos problemáticas bien definidas y diferenciadas. La primera —que engloba los cuatro capítulos iniciales— se relaciona con temáticas vinculadas a la literatura desarrollada en el Occidente musulmán —particularmente al-Andalus y el Magreb— entre los siglos XI y XIII. La segunda —que corresponde a los tres capítulos restantes— gira en torno al desarrollo político y cultural del reino nazarí de Granada en el siglo XIV.

Con respecto al primero de los núcleos, el artículo "Notes sur la critique littéraire dans l'Occident musulman au XIe siècle" hace referencia a la crítica literaria desarrollada en Ifriqiya por Ibn Rasiq e Ibn Said. En el siglo XI la ciudad de Kairuán se transformó en el centro cultural del próspero reino de Ifriqiya. Allí se desarrolló la "escuela kairuanesa de crítica literaria", que se basó en una nueva concepción del arte poética y de la labor del poeta, quien dejó de ser únicamente portavoz de la tribu para transformarse en un artista creador.

No obstante, dicha escuela estuvo lejos de proclamar la tendencia del "arte por el arte"; todas sus discusiones y apreciaciones giraron en torno a cuáles debían ser los parámetros literarios y éticos que guiaran la labor del poeta. Es decir, se preocupa por cuestiones estéticas y morales relacionadas con la literatura. Los máximos representantes de la misma fueron Ibn Rasiq —quien estudió las teorías y las reglas de la poesía árabe— e Ibn Said —que hizo lo propio con la prosa rimada y la retórica árabes de sus antecesores—. Sus obras nos ponen en contacto con una gran cantidad de otros poetas árabes, no solamente orientales sino también magrebíes, que de otra forma nos serían desconocidos.

Tanto Ibn Rasiq como Ibn Said reconocen que el poeta debe poseer un don natural y le exigen, además, una cultura general, en la que se incluyen

conocimientos de jurisprudencia, genealogía, retórica, aritmética y filología. Realizan su crítica literaria partiendo de los elementos básicos sobre los que reposa la poesía: el vocabulario, la mesura, el significado y la rima. Si bien con diferencia de matices, resaltan el valor de la armonía de la rima en toda composición en verso y la supremacía del trasfondo ético sobre la forma poética, dado que la poesía debe servir para exaltar las virtudes y las buenas costumbres.

Por lo tanto, el artista debe evitar exagerar y mentir, ha de recurrir a los artificios literarios sólo con moderación; las ideas deben expresarse de manera clara e inequívoca.

En "Notes sur un poète andalou máconnu: Ibn Sara", Arié trata de esclarecer la vida y obra de este poeta, nacido en Santarem —extremadura portuguesa perteneciente al reino de Badajoz— en el siglo XI y cuya producción nos ha llegado de manera fragmentaria, por lo que se encuentra sujeta a constantes discusiones relativas a su autenticidad. Sus temáticas son las propias de la poesía árabe medieval, especialmente expresadas en sátiras y panegíricos. A estos temas se agregan otros inspirados en la realidad y el paisaje de al-Andalus.

La autora resalta la acción llevada a cabo por los "mecenas", quienes permitieron a muchos autores obtener el sustento diario —entre ellos se contó Ibn Sara— lo que contribuyó al desarrollo de una literatura panegirista —criticada por la escuela kairuanesa—. Dicha literatura exalta continuamente las cualidades personales y políticas del "protector" merced a metáforas y comparaciones.

Andalucía y su región encontraron cabida en la obra de Ibn Sara. Sus frutos, animales y flores son descriptos con admirable calidez a través de un lenguaje llano y sencillo, del que da cuenta E. García Gómez en sus *Poemas arábigoandaluces.*

En su artículo "Un lettré andalou en Ifriqiya et en Orient au XIIIe siècle: Ibn Said" R. Arié retoma la relación entre labor poética y mecenazgo. Este poeta andaluz del siglo XIII pertenecía a una eminente familia de hombres de Estado y letras, establecidos en Alcalá la Real, al noroeste de Granada, en el primer siglo de la conquista musulmana. Sus ancestros se remontaban a Ammar b. Yasir, compañero del Profeta. En el siglo XII, su familia estuvo al servicio almohade, lo que le valió el destierro tras la caída de dicha dinastía. Su partida de al-Andalus —territorio al que nunca regresaría— significó el comienzo de un largo peregrinaje por el mundo musulmán africano y arábigo de la época que le permitió consultar las bibliotecas más prestigiosas de entonces.

Ibn Said está considerado como uno de los escritores musulmanes más fecundos del siglo XIII —sus críticos y estudiosos le adjudican de veintidós a cuarenta y nueve títulos—. Sus obras abarcan tanto la literatura y la poesía como la cronística, la historia, la geografía y la biografía. La principal de ellas, *Kitab al-Mugrib fihula l-Magrib*, es un libro dedicado a las maravillas del Occidente musulmán y contiene hechos que abarcan el período comprendido entre 711 y 1235, fecha de inicio de su redacción. En este texto abundan citas y referencias a otros autores, circunstancia que lo convierte en un completísimo panorama de la vida intelectual del mundo musulmán de los siglos VIII a XIII.

Este cuadro cultural e intelectual,

esbozado por Rachel Arié, se completa con las páginas dedicadas al geógrafo almeriense al-Zuhri y a su descripción del Marruecos del siglo XII —"Le Maroc vu par l'andalou al-Zuhri"—. Arié considera a este autor como un exponente genuino de la literatura geográfica árabe, caracterizada por las descripciones minuciosas de lugares y formas de vida, acompañadas por una colección de coloridas y poco científicas anécdotas de las regiones que recorre y visita.

Fuertemente influido por la teoría griega de los "climas", al-Zuhri considera que la tierra es una esfera habitada que se puede dividir en siete secciones, cada una de las cuales es subdivisible, a su vez, en varias zonas.

La especialista considera que la obra de al-Zuhri —que debe inscribirse dentro del género de las *mirabilia*— es de mucha menor calidad y profundidad que la de sus contemporáneos Bakriy y, particularmente, al-Idrisi.

Los últimos tres capítulos abordan aspectos diversos del reino nazarí de Granada durante el siglo XIV, siglo crucial que marca el apogeo del reino.

En base a la documentación de los archivos de las Coronas de Castilla y Aragón y a crónicas hispano-musulmanas de la época —dado que gran parte de los archivos granadinos han sido destruidos— Arié estudia cuestiones relacionadas con la política interior y exterior del reino así como sus principales características culturales y socio-económicas —"Aperçus sur le Royaume Nasride de Grenade au XIVe siècle", "Les relations entre le Royaume Nasride de Grenade et le Maghreb de 1340 à 1391" y "Une metropole hispano-musulmane au Bas Moyen Age: Grenade Nasride"—.

En relación al desenvolvimiento interno del reino, la autora sostiene que puede hablarse de una verdadera "tragedia granadina", ya que la primera mitad del siglo se caracteriza por las intrigas palaciegas, las conspiraciones y los asesinatos motivados por el deseo de acceder al poder. Granada vivía entonces un verdadero clima de guerra civil.

Esa inestabilidad interna condicionó el desarrollo exterior y las relaciones diplomáticas de Granada con los reinos hispano-cristianos y norteafricanos. Durante esta época podría decirse que el reino vivió bajo la tutela de la dinastía mariní del Magreb, hecho que le permitió a los sultanes granadinos enfrentarse a los continuos avances de las huestes castellanas y aragonesas. Para hacer frente a esta realidad, los gobernantes de Granada trataron de establecer, desde mediados del siglo XIV, alianzas y paces, circunstanciales y siempre efímeras, con el objeto de superar la situación de guerra constante, que permitieran la consolidación del reino. Por ello, la autora habla de una política exterior "oportunista".

Sin embargo, esa inestabilidad político-militar no impidió ni el florecimiento cultural de Granada —la construcción de las partes más bellas de la Alhambra pertenecen a ese siglo— ni el mantenimiento de unas redes comerciales que la tenían por centro de rutas que llevaban productos del Magreb a Italia y del Oriente a Berbería —gracias a sus puertos de Almería y Málaga—. Dan prueba de ello la presencia genovesa en Málaga y las asociaciones de mercaderes granadinos con catalanes, magrebíes, genoveses o portugueses —temáticas ampliamente estudiadas, entre otros, por J. Heers y J. López de Coca Castañer—.

A R. Arié le interesa establecer, aunque resulte difícil hacerlo, el número de habitantes del reino y de la ciudad de Granada dado que, entre los siglos XIV y XVI, esta ciudad fue una de las más populosas de Europa. Para ello, da cuenta de las principales estimaciones hechas al respecto. A principios del siglo XIV, la Corona de Aragón calculaba en 200.000 personas la población de Granada. Para ese mismo siglo, L. Torres Balbás habló de 50.000 habitantes en la ciudad. Por su parte —y para el siglo XV— J. Salrach, J. Valdeón y J. Zabalo consideraron que toda la Andalucía Bética estaba poblada por 500.000 almas. En cambio, M. A. Ladero Quesada sostuvo que 300.000 personas habitaban el reino y 50.000 la ciudad. Para principios del XVI, B. Vincent calculó la población ciudadana en 100.000 habitantes, cifra que R. Arié considera la más próxima a la realidad.

Merece especial atención la estructura social de esta población. Para analizarla, la autora recurre a las categorías existentes en el derecho musulmán. El *status* básico era la libertad; la esclavitud constituía un *status* de excepción, mientras que los no musulmanes se encontraban, en cierta medida, al margen de la sociedad.

Dentro de la población libre, se imponía una minoritaria aristocracia de sangre, que controlaba los destinos y las riquezas del reino y tenía entre sus principales preocupaciones el control de la gran mayoría de la población ingenua —conformada por una masa turbulenta y levantisca de habitantes pobres de la ciudad—. Asimismo era importante el número de esclavos que vivía en el reino provenientes, en su mayor parte, de las *razzias* y cabalgadas realizadas contra los cristianos. Finalmente, se encontraban los no musulmanes, judíos y cristianos, que constituían los grupos tributarios de esta sociedad.

La población granadina era, pues, étnicamente diversa y de manera constante recibía nuevos contingentes poblacionales, según fuese el ritmo del avance reconquistador cristiano.

Un párrafo aparte merece la estructura urbana y edilicia de Granada, ciudad que debe sus orígenes a los musulmanes y se revela como un ejemplo dentro del modelo de urbe hispanomusulmana —con su gran mezquita central, sus murallas y puertas de acceso, sus calzadas sinuosas y sus residencias palaciegas—. Los alrededores de la ciudad estaban ocupados por los barrios humildes y el adarve. Extramuros se encontraban alamedas, villas aristocráticas, leprosarios y cementerios.

En este volumen, Rachel Arié aborda, pues, una serie de temáticas que le preocupan desde hace tiempo, pero que aparecen en el libro de manera poco articulada. Quizás una introducción más desarrollada hubiera permitido no sólo presentar los capítulos-artículos de la obra sino, fundamentalmente, darles cierta ilación y sentido en el marco general del Occidente musulmán de la Baja Edad Media.

Gerardo Rodríguez Pagés

ATKINSON, Clarissa W., **The oldest vocation. Christian motherhood in the middles ages**, Ithaca, Cornell University Press, 1991 (274 pp.).

En la última década se realizaron gran cantidad de estudios en torno al

tema de la mujer, entendida como un nuevo sujeto historiográfico. Este libro acerca de la maternidad se relaciona necesariamente con ellos.

En el prefacio de su obra, Clarissa Atkinson presenta el tema que la ocupa señalando una serie de preguntas que guiarán el análisis de la mismo. La maternidad, tradicionalmente entendida como vocación, es también una institución construida y, como tal, puede ser historizada. Ahora bien, ¿cómo se produce esa construcción? ¿Cómo se desarrollan y proclaman las ideologías relativas a la maternidad? Se suman a estas otras cuestiones referidas al contexto de producción, al lenguaje e imágenes alusivos a la maternidad y su articulación con otros sistemas simbólicos —particularmente el religioso— al trabajo de las madres y su relación con las instituciones políticas y económicas de una sociedad, etc.

El libro está formado por siete capítulos: cada uno de ellos —ordenados cronológicamente— abarca un período histórico determinado. El primero se titula "Maternidad cristiana: ¿Quién es mi madre?". Aquí, la autora introduce una serie de problemas metodológicos partiendo de la leyenda de la papisa Juana, quien diera a luz a un niño durante una procesión religiosa en el siglo IX. Este relato sirve de punto de partida para una investigación que tiene por centro la conflictiva interacción de la historia de la maternidad con la historia del cristianismo. La maternidad —concebida como una institución socio-histórica— fue construida conforme a distintas ideologías entre las cuales el cristianismo era la predominante. La autora aclara que utiliza el concepto ideología como sistema de ideas que cumple la función de legitimar un sistema social y religioso y de estructurar una conciencia.

Reconociendo los aportes de la antropología y de la historia de las mentalidades, Atkinson inscribe su trabajo en la tradición de la historia de las ideas. Dado que realiza un análisis a partir de escritos de eruditos (en su mayoría religiosos) y de mujeres extraordinarias, la experiencia cotidiana de los hombres y mujeres comunes respecto de la maternidad no se llega a vislumbrar; esta cuestión queda planteada como un desafío a resolver.

En el segundo capítulo (llamado "Maternidad fisiológica: el útero errante") se analizan distintas nociones recurrentes acerca del cuerpo femenino, la concepción, el embarazo, etc. La autora realiza una selección de fuentes antiguas y medievales en las que se pone de manifiesto distintos supuestos fisiológicos que, de forma asistemática, operaron en este largo período.

El tercer capítulo —"Maternidad espiritual: mujeres extraordinarias en la temprana Edad Media"— comprende un estudio detallado de la ideología monástica y de la reelaboración que ésta hace de los ideales de la primitiva comunidad cristiana (particularmente, la renuncia a los lazos de parentesco convencionales y el ensalsamiento de la virginidad y el celibato). En esta reelaboración aparece, como elemento original, la maternidad espiritual. La maternidad biológica se transforma ahora en un obstáculo para la santidad y sólo puede redimirse por la procreación de un hijo santo. Toda mujer extraordinaria es madre biológica de un santo y, por ello, madre espiritual ponderada por los Padres de la Iglesia.

En el proceso de construcción de la maternidad tiene un lugar central la figura de la Virgen María, tema abor-

dado en el cuarto capítulo ("Maternidad teológica: la madre virgen de Dios"). En este punto, Atkinson estudia las características atribuidas a la Virgen en diversas fuentes del siglo XII, poniendo el acento en los escritos de los monjes cistercenses. La figura mariana adquiere gran complejidad, reúne características maternales y eróticas; María, la madre virgen de Cristo, es también su esposa en tanto se la identifica con la Iglesia. En su persona coinciden la maternidad biológica y la espiritual.

Asimismo, la autora realiza una comparación entre el culto de la Virgen y el culto cortés a la dama, estableciendo interesantes analogías. Por último, brinda distintos relatos acerca de milagros producidos por la Virgen y señala que la reelaboración de los mismos por parte de los hombres comunes constituye un aspecto de la creación de la maternidad teológica.

Entre los siglos XIII y XV, se constituye un nuevo ideal de maternidad cristiana. Sus rasgos principales son analizados en el quinto capítulo —"Madre del amor, Madre de las lágrimas: santidad y familias en la tardía Edad Media"—. Ante el avance de las órdenes mendicantes, se impone un criterio de santidad basado en un ideal de pobreza, ya no en la virginidad. La maternidad asociada al dolor y a la posible pérdida del hijo permitió experimentar la carencia y, con ello, el acercamiento a Dios. A su vez, la maternidad biológica se hizo compatible con el poder espiritual ya que toda buena madre debió responsabilizarse por la salvación de su hijo. La autora construye este modelo, partiendo de los relatos sobre la vida de algunas mujeres extraordinarias que, siendo madres y esposas, accedieron a la santidad.

En el sexto capítulo —"Maternidad reformada: la esposa del pastor y sus hijos"— se analiza el surgimiento de las ideologías de principio de la modernidad que conforman una nueva maternidad. Esta deberá ser puesta al servicio de la formación de ciudadanos para el Estado, trabajadores para el mercado y cristianos para las iglesias. La figura de madre cristiana tiene como contracara a la bruja y la prostituta.

Atkinson señala que su tratamiento de este tema será un tanto general, sin embargo logra —mediante una lectura inteligente de las fuentes— enriquecerlo y analizarlo en su complejidad.

El séptimo y último capítulo se titula "La construcción de la maternidad". Aquí, la autora realiza un prolijo resumen de los contenidos centrales del libro e introduce un tema que llama la atención: el actual debate sobre el aborto en los Estados Unidos. Así, propone interpretar las distintas leyes existentes como representaciones ideológicas sujetas al cambio histórico, que suponen una concepción determinada respecto de la maternidad, el *status* de la mujer y la relación entre los géneros. En ese marco, plantea la necesidad de elaborar una nueva idea de maternidad. Este libro puede resultar un valioso aporte para llevar a cabo esa tarea.

Karin Laura Otero

BELTING, Hans, **Bild und Kult, Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst**, Munich, C. H. Beck, 1990 (700 pp.).

La "imagen" (*Bild*) a cuyo culto (*Kult*) se refiere el libro de Belting es

exclusivamente imagen religiosa y, además, "imagen personal", en el mismo sentido que actualmente se da al retrato. Como tal, el autor demostrará que, en determinadas épocas, la imagen es tratada como una persona. He aquí una de las claves del libro: la imagen personal —objeto central de la práctica religiosa cultual— y diferenciada de la imagen narrativa que pone al alcance de un contemplador-lector, episodios de la historia sagrada. Claro está que ambas denominaciones no se excluyen, tanto que en el mismo libro se estudian piezas en las que retrato y narración se complementan funcionalmente.

Otras de las claves está radicada en el subtítulo: "Una historia de las imágenes anterior a la era del arte". Belting entiende que el arte —tal como en general es concebido actualmente— es un concepto surgido durante el Renacimiento, época en la que se produce la crisis de unas imágenes de otras características. Las nuevas imágenes, las "artísticas", son básicamente "obras de arte" y, entre sus destinatarios, el coleccionista ocupa un lugar privilegiado. Estos conceptos se enlazan con la discusión acerca del artista autónomo y del carácter "artístico" de su invención. Para el autor, la "era del arte" está precedida por la "era de las imágenes", que comienza aproximadamente en tiempos del Bajo Imperio y se prolonga a lo largo del mil doscientos años, hasta la Reforma protestante en las primeras décadas del siglo XVI.

Admitamos que la división cronológica propuesta puede ser válida como hipótesis de trabajo, pues durante ese largo y complejo período —que, a falta de otra, lleva la cuestionable etiqueta de "Edad Media"— los conceptos de arte y artista tienen connotaciones distintas a las que adquieren desde el siglo XVI. Recientemente, dichos conceptos han vuelto a ser cuestionados a raíz de productos pictóricos y escultóricos de las últimas décadas. A todo esto, cabría preguntarse si es válido hablar propiamente de "arte medieval". Una respuesta amplia y satisfactoria escapa a los límites de esta reseña, pero lo cierto es que, a lo largo de las páginas escritas por Belting, se encuentran valiosos indicios al respecto. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, dicha división en "eras" corre el peligro de encasillar demasiado el contenido del libro en el que, por otra parte, aparecen sugestivas referencias a la persistencia de "imágenes medievales" en la "era del arte". A propósito de estas referencias, extraemos ejemplos de pintores de los siglos XV y XVI, flamencos como Jan van Eyck y Hans Menling, italianos como Antoniazzo Romano, Giovanni Bellini y Rafael (éste último a propósito de la "Madonna Sistina"). A todo esto, hay que incorporar las polémicas elaboradas por la teología reformista y la posterior escenificación de la imagen provocada por la Contrarreforma. De épocas mucho más cercanas, Belting cita el caso de san Giuseppe Moscati, filántropo y médico napolitano, fallecido en 1927 y canonizado sesenta años después, ejemplo muy próximo a los argentinos. Se trata de un afiche de propaganda pre-electoral, de 1972, que no es otra cosa que la usurpación de una imagen de devoción popular, la de la Virgen de la Misericordia. Dentro de una mandorla conformada por nubes, se alza el retrato de Eva Perón, quien repite el gesto del prototipo, manos abiertas que emergen del manto blanco. Debajo de la túnica, también blanca, un rollo encierra la inscripción "ampáranos desde el cielo". Junto al marco inferior de esta versión

actualizada de la Virgen de la Misericordia o del Amparo, los fieles, como en el modelo, rezan y esperan confiados la asistencia. Este caso está incluido en el apartado titulado "El por qué de las imágenes". La respuesta incursiona en asuntos tan actuales como la manipulación de imágenes por parte de ciertos poderes y los peligros derivados de ello: búsquedas de identidad y legitimación de determinados grupos sociales, tópicos que tendrán desarrollo pormenorizado al considerar ejemplos puntuales.

Las referencias precedentes —que asocian la imagen con la memoria— no pueden ser enfocadas solamente a partir de los arquetipos de Jung, insertos en el inconsciente colectivo, sino que demandan un tratamiento específico localizado, geográfica y temporalmente, y centrado en una cuestión que, en los últimos tiempos, ha generado nuevas líneas de investigación en la historia del arte, más allá de la obligada permanencia genérica de los tradicionales análisis estilísticos y estudios iconográficos e iconológicos. Nos referimos a la problemática de la "función" de la imagen, aspecto que, por supuesto, no excluye las líneas tradicionales apuntadas.

La función de la imagen es uno de los puntos centrales del enjundioso trabajo de Belting, aunque con limitaciones concernientes al contenido temático, prácticamente limitado a las imágenes de la Virgen María y de Jesucristo, con considerable predominio de las primeras. Esta limitación puede encontrar una explicación histórica. Las imágenes procedentes del Oriente cercano, referencia global a Tierra Santa, juegan un papel preponderante en la difusión de la iconografía religiosa. Además, a partir del concilio de Efeso (431) —con el reconocimiento oficial de María como madre de Dios— se inaugura el culto mariano. La carencia de reliquias corporales —un supuesto "vestido" suplanta a la reliquia— determina una fecunda producción dentro de un género pictórico —la escultura desechada porque su tridimensionalidad podía ser incitación a la idolatría— específicamente bizantino. Por otra parte, la personalidad de la Virgen era apta para que, a partir de su carácter de intercesora, asumiera distintos "roles", cimentando con el transcurso del tiempo un verdadero culto popular de la madre de Dios.

En cuanto al concepto de ícono, Belting intenta definirlo claramente como imagen privilegiada, de origen sobrenatural y, por ende, dotada de poderes milagrosos. Su autenticidad queda garantizada porque no es de factura humana. En este contexto se inserta el legendario retrato de María "pintado por san Lucas", idea vigente en pleno siglo XVI y aún posteriormente.

En el caso de Jesucristo, de quien tampoco se conservaban reliquias corporales, se destaca la importancia cultural del *mandylion* de Edessa como "retrato auténtico" y, en Europa Occidental desde c. 1200, del famoso paño de Verónica.

De los veinte frondosos capítulos que componen el libro, trece están prácticamente concentrados en Bizancio y su área de influencia, a lo largo de un período que se extiende hasta c. 1200, cuando la "era de una historia de la imagen común para el Este y el Oeste se dirige lentamente hacia su fin". Esta comunidad a propósito de las imágenes nos parece cuestionable. Si bien existen numerosos lazos entre Occidente y el conflictivo imperio de

Oriente —que determinan notorias influencias bizantinas en la Europa medieval—, ello significa sobrevalorar a éstas y relegar aportes de las culturas celtas y visigóticas en las plasmación de lo que más tarde se denominara románico.

Aparte del detallado estudio de las imágenes marianas y, en menor medida, de las de Jesucristo, poco se habla del culto de los santos, salvo de los comienzos del mismo, con los acertados ejemplos de las varias imágenes de san Demetrio, votivas y cultuales, en la iglesia que se le dedicara en Salónica.

Sin embargo, la extensión dada al tratamiento de los íconos está plenamente justificada por el contenido de los diversos capítulos que se ocupan, siguiendo un orden cronológico, de: la herencia clásica derivada de los retratos funerarios romanos, los retratos del emperador, las madres de dioses, el valor de las reliquias y la relación de éstas con las imágenes, las polémicas acerca de la idolatría, el conflicto iconoclasta desatado en el imperio bizantino, las especulaciones teológicas sobre la imagen y la vasta literatura de himnos y poesía religiosa que —especialmente desde el siglo XI— se desarrolla paralelamente a la producción de imágenes, con las que tiene relaciones recíprocas. Todas estas cuestiones se enlazan oportunamente con la compleja problemática de la función de la imagen. En este sentido, Belting trae a colación la política imperial post-iconoclasta que determina una doctrina y un programa iconográfico que se concretan en una verdadera topografía de la imagen. Así, paredes, bóvedas, pilares e iconostasios se convierten en soportes de unas imágenes cuya función litúrgica está detalladamente programada. Milagros vinculados a esas imágenes —muchas veces legitimados por textos bíblicos— dan lugar a manipulaciones y a competencias, por ejemplo, entre íconos de dos instituciones. A todo esto hay que añadir, a partir del año 1000, una difusión cada vez mayor de lo que Belting llama la "imagen animada". En determinadas circunstancias las imágenes gesticulan, lloran, sangran, transpiran, empalidecen, exudan óleos y agua pura, recorren distancias —a veces muy largas a través del mar—, en fin, dialogan entre sí y con los fieles. Además, las imágenes se compran a buen precio, se donan, se hurtan, se dan en préstamo.

Los pormenores apuntados generan una peculiar y compleja retórica visual que, de acuerdo a las circunstancias históricas, puede ser manipulada en sentido positivo o negativo. Es una retórica que, si bien surge de núcleos de poder políticos y/o religiosos, alcanza al común de los fieles que participan de un culto público de imágenes cuidadosamente reglamentado pero que, de todos modos, posibilita una experiencia más personal, más directa, a través de grupos más acotados (por ejemplo, las cofradías o las procesiones). A propósito de dichas procesiones, Belting analiza el itinerario de las que tenían lugar en Santa Sofía de Constantinopla, ciudad ésta convertida en el verdadero centro del cosmos cristiano y cuya invulnerabilidad, por lo menos hasta 1204, era en buena parte atribuida a los íconos milagrosos que en ella residían. Luego de la caída de la capital del imperio de Oriente, estos rituales procesionales se trasladan a San Marcos de Venecia.

El análisis minucioso que el autor dedica a los motivos iconográficos que componen los íconos conduce a desechar lo que, a primera vista, aparece como

"invención de artista" y demuestra la imposibilidad de encarar el estudio de aquellos a partir de una historia de los estilos. Por otra parte, dichos motivos compositivos, a veces se contradicen, otras se entrecruzan o potencian. No se trata de evoluciones, ni siquiera de preferencias más o menos dirigidas, por ejemplo, entre formas ilusionistas derivadas de la Antigüedad clásica y formas abstractas de raíz neoplatónica. Es una combinatoria de tipos convencionales cuya yuxtaposición, a veces contradictoria en la misma tabla, responde a regulaciones emanadas tanto del campo político como del religioso. Hay casos en los que se establece una relación de la tradición propia del ícono con impulsos del mundo que lo rodea.

No obstante los aspectos apuntados, se alcanza a plasmar una estética de la imagen, reforzada por el hecho de que ciertos detalles, como la gestualidad de María y del Niño, se convierten en significantes que, más allá de una eventual explicación teológica, están destinados a establecer vínculos sentimentales con el receptor. En este último aspecto, lamentamos que el autor no se haya detenido en el análisis de algunos prototipos que habrían de tener resonancia en Europa occidental, como la "Panagia Galaktotrophousa" o Virgen de la Leche.

Los seis últimos capítulos están dedicados al Medioevo occidental. En primera instancia tratan de problemas teóricos de la imagen, apoyados por los *Libri Carolini* y por las prescripciones al respecto de la orden cisterciense. En lo que atañe a la práctica, se consideran dos imágenes de culto típicamente occidentales, el crucifijo y la estatua-relicario, lo que muestra la dificultad de concebir una historia de la imagen común para Oriente y Occidente. De todos modos, reconocemos que la influencia bizantina se hace presente en las imágenes de culto romanas —desde el siglo XI en adelante— y que, a lo largo de la Edad Media, se importan íconos del Oriente próximo. En parte como consecuencia de la ocupación de Constantinopla por los francos, desde el siglo XIII se incrementa la afluencia de íconos. Dicha afluencia origina una renovación de la imaginería acorde con el desarrollo de la vida comunal. Uno de los factores renovadores es la colocación, desconocida en Bizancio, de imágenes sobre el altar —las imágenes en los "antependia" son anteriores—, insertas en tablas denominadas *dossale*, *pala*, retablo, díptico, tríptico o políptico. Al incorporarse a estos complejos multiicónicos, mediante ciertos efectos particulares, de luz, color, gestualidad, miradas, las imágenes adoptan un carácter narrativo ajeno a las dedicadas específicamente al culto. De manera análoga, comprobamos dos tendencias divergentes: una, el gigantismo de las tablas, debido en buena medida a la competencia entre instituciones de distinto carácter. La otra tendencia consiste en la reducción de las mismas a tamaños mínimos, destinadas a una creciente devoción privada —tendencia relacionada con las corrientes místicas que florecen en la Europa del siglo XIV—. Dicha devoción se instala inicialmente en la *élite* cortesana o urbana (según los casos) para luego extenderse —primero mediante el grabado y luego la imprenta— a ámbitos menos privilegiados.

El último capítulo, titulado "Religión y arte, la crisis de las imágenes a los comienzos de la modernidad", marca los límites cronológicos de la propuesta, tratando el problema desde el

punto de vista de la crítica reformista y de las soluciones contrarreformistas derivadas de aquélla, que conducen a una verdadera escenificación teatral de la imagen en la época barroca.

Indudablemente, esta segunda parte (dedicada a la Europa Occidental), es más restringida si consideramos las líneas temáticas abordadas en la sección anterior. Prácticamente, salvo un par de ejemplos del siglo XIII, quedan de lado la iconografía franciscana y las prescripciones de la orden a propósito de las imágenes, la iconografía de santos locales y el aporte de los sermones y sus interrelaciones con la producción de imágenes. Estas carencias no operan en detrimento del colosal esfuerzo de Belting pues la metodología aplicada, de carácter marcadamente interdisciplinario, es apta para incursionar en los temas señalados.

El volumen se completa con 44 fuentes, traducidas al alemán. Dado que varias de ellas son de difícil acceso, su inserción constituye un valioso aporte para el conocimiento de aspectos de la cultura bizantina, que interesan no sólo al historiador del arte. Del total de las fuentes, respetando la proporción adoptada para los capítulos, treinta corresponden al mundo bizantino y las catorce restantes a Occidente.

Otro de los méritos del libro es el acopio de una frondosa y valiosa bibliografía que reúne estudios de especialistas de diversas disciplinas. Esta se integra a las fuentes como elementos operativos de una rama de la historia que, sin desconocer los aspectos creativos de la actividad, se interesa cada vez menos por el "arte" y cada vez más de los múltiples y complejos mecanismos que convergen en la producción de imágenes.

En definitiva, *Bild und Kult* es uno de los pocos textos realmente importantes escritos en los últimos años acerca de un tema tan controvertido y espinoso como el de la producción de imágenes durante la llamada Edad Media. Esta valoración está fundamentada en la metodología, en el exacto balance entre los aspectos teóricos y prácticos de la materia tratada y, más allá de algunas reiteraciones, en la claridad expositiva. La utilidad del libro excede los límites impuestos por la condición de "medievalista" del autor. Quien se interese por una problemática cuya actualidad ya destacamos, encontrará valiosos aportes para ingresar con fundamentos sólidos a la controvertida polémica que, alrededor de las imágenes, se lleva a cabo en nuestros tiempos.

Francisco Corti

BENEVOLO, Leonardo, **La ciudad europea**, Barcelona, Crítica, 1993 (251 pp.).

Esta obra —que integra la colección "La construcción de Europa", dirigida por Jacques Le Goff— es fruto del trabajo del reconocido especialista en historia de la arquitectura, catedrático en diversas universidades. Entre sus estudios más recientes pueden mencionarse *Historia de la arquitectura moderna* (1990), *Introducción a la arquitectura* (1989), *El origen de la urbanística moderna* (1992), *La ciudad y el arquitecto* (1985) e *Historia de la arquitectura del Renacimiento* (1988).

En la Introducción del volumen que nos ocupa, el autor realiza algunas consideraciones que brindan las claves

sobre las que desarrolla su propuesta. En principio, sostiene que "las ciudades europeas nacen con Europa y, en cierto modo, originan el nacimiento de Europa; son una razón de ser, tal vez la principal, de Europa como entidad diferenciada". A partir de aquí, analiza los distintos aspectos que relacionan la historia general con la historia de las ciudades. Presenta los cambios rápidos a que están sometidos estos frágiles escenarios en la actualidad pero, a su vez, valora los recursos tecnológicos que son, a un tiempo, amenaza y herramientas válidas para su conservación.

Benevolo considera que la historia de los organismos urbanos "es una historia de casos particulares". Sostiene que son pocas las obras de síntesis que se han ocupado del tema. Resalta la de Pirenne de 1925, *Las ciudades en la Edad Media* que, por su tesis parcial y controvertida, fue un desafío para los historiadores de las generaciones siguientes. En lo conceptual, afirma que se ha caído en el error de identificar ciudad europea con ciudad moderna y no se han considerado otras realidades urbanas ni las hibridaciones. Así, se propone como principal objetivo de este trabajo presentar un conjunto de ejemplos agrupados y concernientes a algunos períodos importantes de la historia.

La obra está estructurada en capítulos que toman aquellas etapas que el autor considera significativas. Presenta interesantes ilustraciones, adecuadamente seleccionadas.

En el capítulo I, Benevolo trata el tema de la ciudad desde el mundo antiguo hasta el siglo X. En este ciclo marca tres momentos: inicialmente, toma la idea de ciudad en la cultura clásica y hace referencia a la noción aristotélica y a las relaciones embarazosas que, aún hoy, considera se dan entre las palabras *polis*, *urbs* y *civitas*. En el segundo momento expone las transformaciones urbanas producidas en el Bajo Imperio, entendiendo que, en muchos casos, las ciudades ganan importancia en esta etapa por su carácter militar y porque "son centros fortificados donde pueden sobrevivir las funciones civiles amenazadas". Así, hace referencia al amurallamiento luego de la *pax romana* y toma algunos casos específicos: Roma, Burdeos, Nimes, Milán, Tréveris, Dijon, Poitiers. En un tercer momento muestra la crisis de las ciudades tras la caída del Imperio Romano de Occidente y diferencia esta situación con la realidad que puede observarse en el mundo árabe y bizantino. Sostiene que, en Occidente, "las historias de cada una de las ciudades difieren notablemente entre sí, según la variedad de las viscisitudes militares, económicas y culturales. Algunas crecen y se transforman, otras se 'atrofian', algunas llegan a desaparecer".

A partir de este análisis, el autor presenta las que, a su juicio, podrían ser las características emergentes del sistema urbano occidental. En tal sentido, concluye que la "ciudad europea" modifica y reutiliza el patrimonio de los asentamientos anteriores y establece una lógica original para la instalación de los nuevos. Sin embargo, pierde los rasgos sistemáticos y se individualiza en una radical adhesión a las circunstancias geográfica y paisajística. Esto hace muy difícil una generalización y un agrupamiento tipológico que, a pesar de todo, el autor intenta con las salvedades del caso.

En el capítulo II analiza la Europa posterior a las segundas invasiones y los cambios observados en los diversos ámbitos en el período 1050-1350. Afir-

ma que cada una de las ciudades desarrolla iniciativas comerciales, industriales, financieras y culturales amplias, compitiendo con las otras. Además —a partir del siglo XI—, éstas conquistan diversas formas de autonomía que les permiten forjar la personalidad y vitalidad que caracterizan a las ciudades europeas. Así se comprende la variedad y originalidad de los paisajes urbanos ideados y realizados desde el siglo XI al XIV.

A continuación, el autor realiza un análisis de las ciudades en diferentes regiones europeas y las agrupa así: ciudades marítimas italianas, ciudades del área reconquistada a los árabes y bizantinos, ciudades del área mediterránea, ciudades del área septentrional y ciudades del área correspondiente a los territorios colonizados del Este. El capítulo culmina con una síntesis de lo que Benevolo considera la "herencia de la Edad Media urbana": entre 1050 y 1350 tiene lugar el surgimiento de un conjunto de centros numerosos y diversos sobre los que todavía está construida gran parte de la red de asentamientos europeos.

En el capítulo III, el autor estudia lo que dio en llamar "época de los acabados", 1350-1500, relacionando la llamada crisis del siglo XIV con la evolución y transformación de la vida urbana. En este período se hace notoria su especialización en la arquitectura del Renacimiento ya que muestra con claridad la nueva concepción del mundo y las realizaciones artísticas. En particular, selecciona una serie de modelos italianos para comparar la teoría y la práctica en lo que hace a la diagramación y concreción de obras urbanas. En este aspecto, sostiene que "el prudente equilibrio entre teoría y práctica que, a mediados del siglo XV domina en el tratado de Alberti, se pierde ya en los decenios sucesivos". Concluye que los modelos buscados en los libros y en las artes figurativas se habían alejado del mundo real y sucumbieron ante las necesidades concretas.

En el capítulo IV, "La confrontación del mundo (1500-1600)", considera el llamado "*desenclavement de l'Europe*" producido a partir de mediados del siglo XV y hasta mediados del XVI. Tras analizar brevemente los motivos y recursos que llevaron a los europeos a su expansión ultramarina, señala la sorpresa y el impacto de los españoles ante la existencia, en América, de ciudades como Tenochtitlán y Cuzco, "eminencias monumentales pensadas en relación directa con los espacios que las rodean". En tal sentido, el autor sostiene que "la destrucción y reconstrucción de las dos capitales anticipa la transformación completa del sistema de asentamiento americano".

Benevolo analiza luego las conocidas disposiciones acerca de las fundaciones de ciudades relacionando, una vez más, las "ciudades ideales" con las "reales". Concluye que las ciudades coloniales americanas son ciudades europeas trasplantadas en las que se reflejan, como es lógico, elementos locales que producen nuevas formas. Considera también que el modelo aplicado por los españoles fue utilizado igualmente en América del Norte por ingleses, franceses y holandeses.

En el capítulo V, Benevolo toma el período posterior a la Paz de Cateau-Cambrésis y al Concilio de Trento que configura una nueva situación europea. En particular, destaca el establecimiento de las cortes en las ciudades —que se convierten así en capitales nacionales—, los recursos militares aplicados a fortificaciones, la planifi-

cación y modernización de los puertos y la renovación y replanteo del patrimonio arquitectónico. El autor realiza una detallada e interesante descripción de la transformación de algunas ciudades entre los años 1550 y 1650 —en especial, en el ámbito italiano pero sin descuidar algunos casos franceses, españoles y de los Países Bajos—. Intenta también realizar una diferenciación entre las ciudades de "estados absolutistas y mercantilistas" y las "ciudades libres holandesas". Con especial detenimiento analiza los cambios urbanos observados en Francia entre 1650 y 1750. En tal sentido, sostiene que los mismos giran sobre dos ejes: la idea de formar un nuevo clasicismo racional y europeo y la de transformar París en una capital a la altura del reino.

Merece destacarse igualmente el análisis de Londres, un caso especial ya que, tras el incendio de 1666, "ofrecía la ocasión única en Europa de reconstruir a gran escala una gran ciudad según el diseño moderno". Sin embargo, los proyectos presentados resultan irrealizables porque la destrucción de la urbe no ha eliminado obstáculos tales como la falta de coordinación entre los intereses públicos y los privados y la incertidumbre de los medios financieros y legales.

En el capítulo VI se estudia la llamada época de la "ciudad industrial", entre los años 1750 y 1890 aproximadamente. El autor considera que el paisaje europeo entra en crisis a fines del siglo XVII y que en ello influyó tanto la Revolución Industrial como la revisión del patrimonio cultural europeo promovido por la Enciclopedia. La planificación arquitectónica y paisajística —construida, en buena parte, en los últimos siglos de la Edad Media y modificada, acrecentada y concluida según la nueva cultura visual renacentista y barroca— es asimilada al Antiguo Régimen y cuestionada por la crítica ilustrada y las revoluciones políticas del siglo XVIII. En suma, las ciudades se agrandan y se transforman. De estas variaciones nacerá un paisaje caótico y desconcertante. La "ciudad liberal" mostrará claramente la distancia que hay entre el ideal teórico del racionalismo y la realidad.

La organización de las ciudades se convierte en un problema central para los regímenes que surgen después de 1848 en los distintos países europeos. En especial, se sigue presentando el choque entre poder político e iniciativa privada. Aquí, Benevolo hace un interesante análisis de lo que denomina "Haussmannización de la ciudad", esa necesidad de conseguir un equilibrio que permita lograr "el bien del país y de los grandes intereses sobre los que descansa la sociedad". Ese equilibrio será precario y, a la vez, duradero. Posibilitará la construcción de redes hidráulicas, alumbrado de gas, transportes públicos, hospitales, escuelas, mercados y parques. Estos cambios operados en París se darán también en otras ciudades europeas.

En el último capítulo de su obra, el autor se refiere a la relación de Europa con el mundo en el siglo XIX —época de su hegemonía— y en el XX. En lo que hace al tema que nos ocupa, sostiene que la colonización europea realizó o transformó asentamientos en todo el planeta: "es por ello que los mecanismos técnicos y legales importados de Europa reproducen en el siglo XX, en los otros continentes, las mismas situaciones de crisis experimentadas en las ciudades europeas en la primera mitad del siglo XIX: hacinamiento, desorden, insalubridad, especulación desenfre-

nada e insuficiencia de normativa pública".

Otro de los aspectos que merece su atención es la relación entre las nuevas concepciones artísticas de fines del siglo XIX y principios del XX con los proyectos de urbanización. Las funciones de la ciudad se precisan: habitar, trabajar, circular, cultivar el cuerpo y el espíritu, elementos que caracterizan la ciudad posliberal.

Benevolo culmina este libro con un sugestivo tema: "Una reflexión en el umbral del futuro". Ante la perspectiva de una integración económica eficaz entre los distintos países de Europa occidental y una nueva relación con los países del Este, el autor se pregunta acerca de cuál es el papel que le corresponde hoy a la ciudad y qué estímulos, obstáculos y problemas son producidos en el ámbito urbano. Parece muy convencido de que "en el mundo de hoy recobra actualidad la consideración aristotélica de un ambiente integrado, que debe perfeccionarse en favor del pleno desarrollo de las necesidades humanas".

En síntesis, mediante un estudio coherente de la historia de la ciudad europea, el autor logra mostrar la vigencia y la importancia de los procesos de larga duración. Su planteo es interesante. Los aportes bibliográficos y la multiplicidad de enfoques considerados —aunque a veces no desarrollados, tal como él mismo lo admite— hacen de este trabajo una interesante fuente de consulta y de motivación para nuevos enfoques acerca de un tema tan amplio y actual.

Jorge Estrella

BLACK, Antony, **Political Thought in Europe, 1250-1450**, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 (211 pp.).

El autor de la obra que nos ocupa es profesor especialista en pensamiento político en el Departamento de Ciencia Política y Políticas Sociales de la Universidad de Dundee, en Escocia. A lo largo de su estudio, Black insiste sobre el papel desempeñado por los localismos, las fidelidades de grupos y los derechos de los individuos en el desarrollo y la evolución del pensamiento político de las diferentes regiones de Europa, elementos que imprimieron características locales y regionales particulares a una cultura cristiana común. Dicho pluralismo se manifestó en el desarrollo —junto a las monarquías feudales— de las ciudades-Estado, las guildas y los parlamentos, dando lugar a la aparición de una diversidad de conceptos o "lenguajes". Estos últimos surgieron, a su vez, a partir de ideas recogidas de una multiplicidad de diversas fuentes de derecho romano o canónico, de platonismo cristianizado, de Aristóteles, Cicerón y otros. Como consecuencia vieron la luz nuevas concepciones "modernas" sobre Dios, los hombres, la sociedad y la ética. El autor señala que el pensamiento político medieval se ocupó tanto de los problemas del momento como de los grandes temas abordados por los textos tradicionales y, en busca del Estado perfecto, pretendió ajustar la realidad social y política a construcciones ideales —a las que atribuía valores permanentes—.

El libro de A. Black, al circunscribirse al último período del Medioevo —de 1250 a 1450— no analiza un espectro

temporal tan vasto como el que considera, por ejemplo, W. Ullmann en su ya clásica obra sobre pensamiento político medieval o el que estudia el reciente libro de Jürgen Miethke titulado *Las ideas políticas de la Edad Media*. Pese a ello, la obra de Black es más amplia que las mencionadas pues enfatiza las diversidades regionales y de temas e insiste reiteradamente sobre la multiplicidad de lenguajes utilizados por los pensadores políticos medievales. Así observa que, si bien el latín fue la lengua escrita común de todos los autores, nadie lo hablaba aunque todos lo emplearon para expresarse, apelando a diversos niveles del lenguaje —desde la lengua teológico-jurídica ciceroniana hasta las traducciones de Aristóteles que, por ejemplo, les permitió diferenciar entre oligarquía y democracia—.

Tras la introducción, A. Black aborda, en sucesivos capítulos, el pensamiento político expresado por los distintos pensadores a través de diversos niveles de lenguaje. Comienza analizando la idea sustentada por los autores medievales en relación a la comunidad política —que es designada con términos diversos, siendo los más corrientes los de *universitas*, *communitas*, *corpus* y *civitas*—, idea variable según la extensión o ubicación geográfica de dicha comunidad. Black insiste reiteradamente que no existió ningún sistema general "medieval" o "renacentista" de teoría política pues a la diversidad de lenguajes se sumaban doctrinas y preferencias políticas variables según autor y lugar.

En el capítulo dedicado al tema de la relación entre la Iglesia y el Estado, el autor señala que ésta fue la esfera en la que quedaron en evidencia los problemas planteados a una religión que pretendía estar en el mundo, pero sin ser de este mundo y que predicaba acerca de la moral y el orden social pero se negaba a ser identificada con ningún orden en particular. Asimismo, distingue entre las diferentes posturas que evolucionaron, en parte, sobre la base de la doctrina dualista de Gelasio —que equiparó las jerarquías de Iglesia y Estado—. Esta postura varió tras la introducción de la hierocracia gregoriana en el siglo XI y, a partir de allí, se manifestó en choques entre ambos poderes, que disputaban sobre la mayor o menor autoridad de uno u otro. En esa lucha, al principio hubo un claro triunfo de la monarquía papal hasta que, desde fines del siglo XIII y paralelamente al incremento del nivel cultural general, hizo su aparición una literatura política nueva y original cuyos principales representantes fueron Dante, Marsilio de Padua, Ockham y Nicolás de Cusa —sin que el autor deje de mencionar las posturas opuestas de pensadores como Wyclif y Juan de Torquemada—. Todo esto evidencia también su interés por los ámbitos geográficos diferentes con sus particulares lenguajes políticos.

En el capítulo dedicado a Imperio y Nación, Black señala que, durante el período 1250-1450, aparecieron las características propias del futuro sistema estatal europeo, que pusieron en tela de juicio las ideas relativas a la vigencia de un orden internacional. Existieron numerosas divisiones de autoridad y poderes políticos a diferentes niveles —como ser Imperio y Papado, reino, condado, territorio, diócesis, ciudad, guilda y aldea—, reconocidos ocasionalmente por los juristas. Sin embargo, estas divisiones horizontales de la autoridad recibieron poca atención por parte de filósofos y humanistas. Junto a los particularis-

mos políticos citados, surgieron ligas de ciudades y confederaciones (como la suiza) que defendían los intereses mancomunados de ciudades y campo bajo la autoridad de magistrados y un derecho consuetudinario propios.

En otro capítulo, A. Black estudia la creciente importancia de dichas formas urbanas y el desarrollo de las ciudades-Estado. En ese contexto destaca la contribución de Bartolo de Sassoferrato como teórico del gobierno autónomo de las ciudades, llamándolo el más grande jurista civil de la Edad Media. La obra de éste fue continuada por otros pensadores que, a menudo, se apoyaron en los escritos de autores clásicos como Aristóteles, Tito Livio y Cicerón. Por otra parte, junto a las ideas expresadas por diversos pensadores —desde Marsilio hasta Maquiavelo— que sostenían la autonomía de las comunidades urbanas y sus gobiernos colectivos, a fines del período estudiado se escucharon otras voces que defendían la idea monárquica (como en el caso de Florencia con el acceso al poder de los Medici).

El libro termina con dos capítulos dedicados, respectivamente, a la monarquía que —aunque de origen divino— debió aceptar las limitaciones impuestas por ley y consejo y, pese a ello, se vio favorecida en sus aspiraciones absolutistas por la circulación de las ideas imperiales romanas. El otro capítulo se refiere al desarrollo de los parlamentos, sobre los cuales existen pocos escritos teóricos. Este hecho contrasta con la importancia que los textos medievales atribuyen a los Consejos. Black lo explica como una consecuencia de la incidencia de los concilios en el seno de la Iglesia cristiana —cuyos integrantes desempeñaban funciones representativas y constitucionales—, que alcanzaron su mayor relevancia en el siglo XV.

Para concluir, A. Black declara que algunas de las principales configuraciones del pensamiento político moderno ya habían quedado plasmadas antes de 1450. Afirma que los cambios decisivos en dicho pensamiento político europeo acaecieron en los siglos XI y XVIII. En consecuencia, se puede afirmar que el período intermedio, en realidad, forma un solo bloque, según se manifiesta en el hecho de que los lenguajes políticos continuaron siendo los mismos aunque vehiculizaran ideas nuevas.

En vista de la amplitud del horizonte geográfico y temático analizado por el autor, de la seguridad con que expone sus puntos de vista en un campo de trabajo muy vasto, opinamos que el libro de Antony Black constituye una obra de consulta útil para medievalistas y analistas del pensamiento político occidental de los últimos siglos de la Edad Media.

Nelly Egger de Iölster

BOUREAU, Alain, **L'evénément sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age**, París, Les Belles Lettres, 1993 (302 pp.).

"El relato cristiano proporcionó al hombre medieval un marco para desarrollar su historicidad". La obra de Alain Boureau está consagrada a demostrar de qué manera, desde sus orígenes y a partir del relato bíblico, el cristianismo enriqueció, mediante la elaboración de nuevos relatos, los contenidos teóricos que lo sustentaron.

La narración testamentaria, co-

lumna vertebral de la doctrina, debió recurrir a la ampliación de un *corpus* cuya relativa pobreza hubiera comprometido el amplio desarrollo de una cultura religiosa. El reproche al "literalismo" judío sintetizado en la iconografía de la Sinagoga con los ojos vendados, generó —como contrapartida— una riquísima exégesis que, desde los primeros tiempos, complementó el "relato sagrado", dotándolo de una capacidad histórico-doctrinaria eficaz en el espacio de difusión de la nueva religión.

Una vez reconocida la capacidad de simbolización existente en la narración, quedó abierta la posibilidad de incorporación de relatos profanos —antiguos o modernos— cuya eficiencia para resignificar el núcleo original de los personajes y/o situaciones arquetípicas, fue ampliamente demostrada. El caso de la *Leyenda Aurea* de Jacobo de Vorágine, sirve a Boureau en múltiples ocasiones para desarrollar ese concepto básico de su análisis. La selección de temas y la incorporación de contenidos vinculados con ideologías históricamente condicionadas modifica, enriquece, trastoca y finalmente otorga vigencia al relato cristiano. La existencia de un *corpus* iconográfico capaz de transmitir, a través de la imagen, el mensaje eficiente de una historia convertida en arquetipo, confirma la existencia de una forma de narración que sirvió para crear instrumentos válidos para el ejercicio del poder eclesial. La condición de "creíble" que acompaña a toda leyenda está en relación directa con la estructura interna del relato compuesto, a su vez, por aspectos revelados, autorizados e identificados que facilitan la visualización de lo inexistente mediante la creación de una tipología que otorga realidad a lo que no la posee.

Boureau relaciona la gran expansión del legendario cristiano (producida entre los siglos IX al XII) con la apetencia visual de lo divino puesta de manifiesto por el arte románico, tanto en la decoración monumental como en la ornamentación de manuscritos. Consideramos que, si bien esa coincidencia de texto e imagen presenta en esa época una notable sincronía, la imagen acompañó al relato desde los comienzos de su producción. Ella sirvió para crear los caminos de materialización y comunicación de los contenidos literarios al mismo tiempo que se constituyó en uno de los auxiliares más poderosos de la "memoria". En la tardía constitución del legendario en imágenes —hecho que nos llevaría a considerar los múltiples escollos que hubo de superar la realización de imágenes cristianas—, se puso de manifiesto la recurrencia a múltiples fuentes literarias, hecho tendiente a enriquecer un repertorio relativamente modesto como es el del texto ortodoxo. En este sentido, consideramos que, en la formación del legendario cristiano, es necesario advertir el papel que la imagen cumplió como vehículo de comunicación y de enriquecimiento de referentes literarios. Se produjo un interesante círculo de mutua vinculación por el cual fue posible establecer una relación intrínseca texto-imagen en la que ambos jugaron como factores de creación y conservación.

Justamente el gran apogeo de la narración cristiana, ocurrido en el siglo XIII —hecho oportunamente destacado por el autor— coincide con el de los grandes conjuntos iconográficos creados por el estilo gótico. En este sentido, esa centralización y simplificación del relato cristiano que constituyen las *Vitae patrum* tiene su co-

rrespondencia en la distribución de imágenes en las catedrales de los siglos XIII y XIV. Los vitrales góticos —por mencionar solamente un ejemplo— representaron la superficie privilegiada sobre la cual se dispuso el escenario para ofrecer las vidas ejemplificadoras de los santos.

La posibilidad de desplegar ante los ojos del pueblo el contenido de un relato —entendieran o no la totalidad del mismo— contribuyó a la creación de una vía de difusión de mensajes político-religiosos que aumentó la eficiencia del discurso escrito u oral.

La segunda y tercera partes de la obra de Boureau están destinadas a analizar ejemplos de la creación o enriquecimiento de narraciones en virtud de una determinada "propaganda". En primer lugar, la "Leyenda de San Eustaquio" plantea un ejemplo de la función integradora del texto en el universo cristiano medieval. Nacido en Oriente, el relato pasó rápidamente a Roma merced a los monjes que huían de las persecuciones iconoclastas y se arraigó en Occidente en épocas de Luis el Piadoso y Carlos el Calvo. La leyenda tuvo un momento de difusión hasta el siglo XI, uno de apoteosis entre los siglos XII y XIII y una desaparición progresiva en los siglos XIV al XV, con una curiosa resurrección en el XVII.

Erigido en arquetipo moral por la misericordia ejercida en su vida pagana, la paciencia en el exilio y el sufrimiento del martirio, la figura de san Eustaquio —nacida a partir de un personaje ficticio—, proporcionó los elementos idóneos para constituirse en un poderoso referente a modo de *exemplum*, la presencia de virtudes cuyos sentidos alegórico, moral y anagógico muestran las posibilidades de manejo de una narración y su inserción en el imaginario colectivo. El profundo análisis de Boureau sobre las diversas etapas de formación, conservación, transmisión e intencionada resurrección del relato permiten ilustrar la metodología que este autor propone en la obra.

Particularmente interesante es el capítulo titulado "El incesto de Judas" en el que se presenta una narración apócrifa y disparatada en la que Judas aparece dotado de caracteres edípicos. La misma constituye un indicador del creciente antisemitismo iniciado a partir de las últimas décadas del siglo XII. El odio, motor fundamental de la reacción contra los judíos, está ausente —por lo menos, en apariencia— de los documentos oficiales—. Sin embargo, la elaboración de una leyenda religiosa, que surge libremente a partir de un modelo hagiográfico clásico, constituye uno de los ejemplos de manipulación ideológica desarrollada sobre la base de una tradición de corte popular.

A su vez, la leyenda tejida en torno al papa Gregorio, elaborada a fines del siglo XII y que presenta rasgos comunes con la de Judas (fundamentalmente la idea de incesto, que el discurso eclesiástico puso especial énfasis en reprimir), acaba por conformar un conjunto de relatos a través de los cuales es posible identificar la presencia de elementos culturales teñidos de un antisemitismo profundo.

En la misma línea anterior se sitúa el capítulo referido a la orden de quemar los ejemplares del Talmud, establecida por san Luis en el año 1242. Se trata de una etapa crucial del antisemitismo que no adquirió entidad hasta que se encontró sostenido por un relato.

El profundo y muy bien documentado estudio de Boureau propone un interesante ángulo de observación,

capaz de integrar la narración hagiográfica en un contexto histórico-cultural que la manipula según sus intereses y la convierte —independientemente de quien ejerza el poder— en un poderoso instrumento de propaganda.

Ofelia Manzi

D'ARIENZO, Luisa (ed.), **Sardegna, Mediterraneo e Atlantico tra Medioevo ed età moderna. Studi storici in memoria di Alberto Boscolo**, Roma, Bulzoni, 1993, 3 vols. (688, 534 y 530 pp.).

Dei tre volumi —che in elegante veste tipografica raccolgono, a cura di Luisa D'Arienzo, gli studi storici in memoria di Alberto Boscolo, editi dalla Deputazione di Storia Patria per la Sardegna— il primo contiene quelli dedicati alla Sardegna; il secondo è rivolto al Mediterraneo; il terzo è riservato ai saggi su Cristoforo Colombo, la sua epoca ed il suo ambiente. In tale modo risulta completo l'arco delle ricerche che lo stesso Boscolo (1920-1987) coltivò ed incoraggiò nella sua opera di studioso e di docente universitario a Cagliari, a Milano, a Roma, dal 1948 al 1987.

A Boscolo —biografia e bibliografia, impegno scientifico ed attività di ricerca, opera di organizzazione culturale ad alto livello e docenza universitaria. incisività nei rapporti internazionali e costante spirito di umanità nei rapporti quotidiani— sono dedicati sei saggi di apertura dell'opera, nel primo volume, sì che la figura dello studioso, dell'operatore sul campo, del cattedratico universitario, dell'amico cordiale, del promotore d'idee e iniziative ne esce illuminata sotto ogni aspetto.

Basta l'elenco dei titoli dei contributi che compogono il primo tomo per indicare la richezza del quadro in cui s'inserisce la Sardegna —terra natale di Boscolo e suo non mai dimenticato campo di ricerca—, dove si va dai nuraghi protostorici all'età bizantina, dalla monumentalità degli edifici del culto cristiano al profilo di singoli personaggi, dalle notazioni socio-economiche alle strutture amministrative, dall'analisi delle cancellerie all'esegesi dei trattati diplomatici. Giudicati e marchesati, artigiani e confraternite, feudalità terriera e marineria, presenza greche ed ebraiche azioni militari e problemi politici: tutto l'arco storico dell'isola, nei nuclei più consistenti e nei riflessi anche meno noti, è preso in considerazione, dall'età più remota all'alto ed al tardo medioevo, al periodo catalano-aragonese e spagnolo, all'evo moderno e contemporaneo. Sono 33 saggi, incentrati, numericamente, soprattutto sul tardo medioevo e sulla prima età moderna.

Boscolo fece parte del Comitato Scientifico del Civico Istituto Colombiano di Genova e del Comitato Nazionale per le Celebrazioni del v Centenario della Scoperta dell'America. La tematica del terzo tomo dell'opera dedicata alla sua memoria si configura intorno ad alcuni centri d'interesse che gli furono particolarmente congeniali ed ai quali egli dedicò i suoi studi personali e promosse ricerche e convegni, esplorazioni archivistiche e novità di idee. Il libro, a cui hanno largamente partecipato gli studiosi spagnoli, accanto agli italiani, segue due filoni essenziali: le premesse dell'impresa colombiana, l'impressa stessa, le vicende successive nell'ambito del Nuovo

Mondo, da una parte: la Spagna dei Re Cattolici all'epoca colombiana e, per insopprimibile bilanciamento storico, l'impero turco-ottomano, dall'altra, secondo quella che fu la prospettiva di Boscolo stesso tra le due potenze che si affrontano nel mondo mediterraneo del tardo medioevo, all'estremo Occidente euro-atlantico ed all'Oriente euro-asiatico.

Gli aspetti tecnici della navigazione nei viaggi esplorativi vanno di pari passo con i problemi psicologici di fronte al terrore dell'ignoto ed alle credenze ancestrali. Il dibattito sulla patria di Cristoforo Colombo trova posto nel volume insieme con la Carta di Diego Alvarez Chanca per il secondo viaggio e con la redazione Amoretti della lettera di Vespucci (o pseudo Vespucci) a Pier Soderini. Briolanja Muñiz, sorella di Felipa Muñiz Perestrello, moglie di Colombo in Portogallo, vede adeguata trattazione come la vicenda cinquecentesca del legato colombino e della biblioteca capitolare di Siviglia. Né manca il calcolo sui proventi delle rendite che le Indie assicurarono ai Colón attraverso la corrisponsione del "diezmo" sulle entrate della produzione aurifera e della "ochava de las mercaderías", nonché dello stipendio per la carica di Governatore e Vicerè, sino a quando nel 1536 questi diritti andarono soppressi e sostituiti da una pensione.

Sullo sfondo: il fitto tessuto storico che fa dell'impresa colombiana una benemerenza spagnola o forse addirittura, più ampiamente, iberica; le costruzioni navali in Catalogna fra Tre e Quattrocento, e le colonie genovesi a Siviglia, Cadice, Jerez e Puerto de Santa María; invece a Valencia, sino dal primo Quattrocento, la presenza dei fiorentini, dove primeggia, nell'ultimo decennio, la compagnia dei Barchi, accanto a cui si collocano altri mercanti loro connazionali, c'è l'attività di Francesco Niculoso Pisano, l'artigiano ed artista italiano, che diede inizio ad una nuova tecnica nel modo di "pintar azulejos", operando in Siviglia nel primissimo Cinquecento (poi anche in Portogallo); e ci sono nel medesimo tempo, quei grandi operatori economici che furono in Siviglia i Cisbón, di stirpe ebraica.

Sul versante islamico campeggiano il tema turco-ottomano e il tema moresco. Il primo si esprime nel leggendario derviscio Geyikli Bâbâ, che cavalcava con i suoi cervi all'assalto di Bursa: "atipica figura di musulmano combattente, poco conosciuta in Occidente, ma indicativa di quella presenza militare di dervisci armati, eredi di tradizioni asiatiche preislamiche ed indissolubilmente legati, in Anatolia prima, nei Balcani e negli altri territori dell'impero poi, alla nascita della lunga supremazia ottomana". Il regno moresco di Granada non solo intrattenne intensi contatti diplomatici con i Turchi ottomani nel corso del secolo xv, ed ebbe l'appoggio della squadra navale di Kemal Reis, inviata da Costantinopoli in azioni di corsarismo nei mari dell'Occidente, ma, dopo la resa del 1492, fu la terra delle fughe clandestine in Africa da parte di quei mori granadini che non volevano accettare il nuovo ordine imposto dai Castigliani, ed erano aiutati dai corsari magrebini.

Un terzo del volume (otto relazioni su ventiquattro) è incentrato sul Nuovo Mondo, dove confluiscono entrambi i temi precedenti: la grande impresa colombiana e la Spagna di quel tempo. C'è, nel Nuovo Mondo, il problema femminile: donne indie ed europee immigrate. C'è l'immigrazione castiglia-

na, dove passano alla storia personaggi diversi, tra cui una mezza dozzina di poeti nella seconda metà del Cinquecento. Ciò che si può rilevare dal prospetto esemplificativo, relativo alla scoperta ed alla conquista del Regno della Nuova Granada (l'odierna Colombia) sulla base della "Memoria" di Jiménez de Quesada, è l'umile provenienza di molti di coloro che poi nel Nuovo Mondo formarono l'*élite* della classe di governo: molti erano soldati di ventura che avevano combatutto in Italia o in Austria, e diventarono "varones ilustres de Indias". Né sono, tutti, castigliani o spagnoli. Sebbene Spagna e Portogallo si adoperassero accanitamente per riservare a sé l'esclusiva della "loro" America, non mancarono, soprattutto al tempo di Carlo V, concessioni a favore di fiamminghi e tedeschi, a cui devono aggiungersi gl'interventi dei banchieri genovesi. Un esempio eclatante di fortune lucrate da questi "stranieri" è dato da Giovanni Antonio Corso Vincentello, che accumulò un patrimonio in oltre vent'anni di permanenza in Perù e del quale ci resta il testamento redatto nel 1554. Fu un vasto processo di emigrazione dall'Europa, il quale, dopo la scoperta portoghese della via africana per le Indie, vide anche, nel primo Cinquecento, una presenza fiorentina nelle Indie orientali, avendo Lisbona come punto di partenza.

C'è nel Nuovo Mondo un problema fideistico: il dramma dell'azteco sconfitto che cerca riparo alle persecuzioni religiose e sicurezza nella conversione, ma del quale già i cosiddetti "Dodici Apostoli", cioè i dodici francescani, giunti a México nel 1524 per cominciare l'opera di evangelizzazione, non intesero la profonda malinconia che prelude alla morte. E c'è di conseguenza tutta la difficoltà incontrata da Alessandro Geraldini, primo vescovo residente nella diocesi di Santo Domingo (1516-1524), con esperienza del tutto nuova ed originale rispetto a quella già avviata da francescani e domenicani. La polemica sul "selvaggio", che subito s'instaura nella cultura europea, raggiunge particolare intensità nella seconda metà del secolo XVIII quando, tra i molti che ne scrissero, merita specifica attenzione la lettera "Sopra i selvaggi d'America" dell'abate Brenna (1780), in quanto esprime il corrente tema negativo sulla cultura e la civiltà dei popoli "primitivi", quali erano considerati gl'indigeni americani. Non dimentichiamo che si sta chiudendo la storia passiva del Nuovo Mondo, e si apre, con la rivoluzione coloniale, una pagina nuova nella quale il nuovo continente ha preso coscienza di se stesso.

Perseguito costantemente da Boscolo, senza sosta, il panorama della storia mediterranea ora è diventato di moda un poco dovunque: in Italia, persino tra i suoi antichi oppositori; in Europa, anche in Germania; in America (segnatamente in Argentina) ed in Giappone. In realtà, sarebbe necessario osservare più attentamente il concetto storiografico di questo filone di studi che si trova oggi soggetto al pericolo di diaspora ed eterogeneità. Sarà forse opportuno qui ricorrere alla citazione di una pagina tratta proprio da questo tomo e dovuta alla penna di Francesco Giunta, in ricordo dell'amico scomparso: "Se ne è andato in punta di piedi, in piena estate, con le città vuote, uno degli storici più significativi dell'Italia contemporanea. Aveva fatto i suoi studi a Cagliari, dedicando un'attenzione particolare alla problematica mediterranea, come me del res-

to, negli anni Cinquanta, quando la medievistica italiana, rinchiusa nello studio dell'età gregoriana o delle eresie basso-medievali, tentava di emarginare tutti coloro che invece si occupavano di basso Medioevo e, in particolare, di storia mediterranea. Ma dalle cattedre medievistiche di Palermo, Cagliari, Napoli e Genova si continuò a condurre precise ricerche interessanti l'area mediterranea fra Due e Quattrocento, al di là delle mode e delle sommerse contestazioni. Ed, in fondo, si ebbe ragione, se alla fine poté essere affermata la tematica mediterranea con gli studi di Alberto Boscolo e di Mario del Treppo, di Geo Pistarino e di chi scrive. E Boscolo, come agli altri del resto, poté far scuola ed avviare ricerche nuove, che venivano a rinnovare quasi radicalmente certe conoscenze tradizionali. Ma la battaglia per il Medioevo mediterraneo è costata un trentennio di operosità e di impegno continuato; e a consuntivo la Medievistica italiana ne è uscita arricchita e con gli orizzonti ampliati. E la funzione che ha svolto Boscolo in questa particolare corrente storiografia è stata di primo piano, contribuendo a realizzare una produzione scientifica che oggi fa onore all'Italia". Como si può rilevare dalle 31 relazione che ne fanno parte, il libro propone il tema diacronicamente e sincronicamente, e, al tempo stesso, rimane per buona parte aderente ai soggetti che Boscolo ha trattato con maestria ed ha trasmesso alla sua scuola. Il fatto che esso cominci con due saggi di argomento altomedioevale (l'uno di Lidio Gasperini e l'altro di Olimpio Musso), in cui gli autori si richiamano all'interesse di Boscolo per i problemi da loro trattati, di carattere fortemente antiquario e filologico, crea una immediata e suggestiva rievocazione dello studioso scomparso.

Il medioevo storicamente profondo si apre nel volume con il Mediterraneo conteso tra la flotta bizantina, la tunisina e l'andalusa, dove emerge, nel saggio di Juan Vernet, "la importancia que tuvo el dominio del mar para que los musulmanes ejercieran una fuerte presión político-militar sobre la cristianidad occidental". I Fatimiti e gli Omeiadi si disputano, nel secolo x, il predominio sul Mediterraneo occidentale: il problema, che l'illustre studioso si propone, è quello di sapere se in quel secolo le rotte seguite dalle flotte mediterranee fossero identiche a quelle praticate nel secolo XII, con tratti di navegazione di altura, al di fuori della vista della terra. Nel 942 vi sono navi amalfitane che si recano direttamente in al-Andalus: tuttavia, fatta eccezione per casi particolari come questi, sembra assodato che di norma i piloti cercavano di non discostarsi della linea di terra.

Restiamo al secolo x ed al mondo islamico con l'intervento di Manuel Riu il quale, richiamandosi al libro di Boscolo: *Le fonti della storia medievale. Orientamenti*, ed alla sua "deliciosa introducción a la heurística del medioevo", traccia un profilo di Liutprando di Pavia, vescovo di Cremona, e si sofferma in particolare sull'oscuro periodo biografico dal 931 al 948, per chiarire che il cronista fu allora nella Spagna islamica, alla scuola episcopale di Toledo, dove entrò in contatto coi mozarabi ed in amicizia con Tractemundo, futuro vescovo di *Ilibaris* (Medina Elvira, presso Granada). Riu evidenzia, nel contenuto del *Chronicon* di Liuptrando, il riferimento ai musulmani di Spagna: ed è, questo, un acquisto notevole in sede storiografica.

Con la nota di Pietro De Leo, che riafferma l'autenticità del diploma di

Ruggero II emanato a Messina il 20 ottobre 1144, e ne ripubblica il testo, entriamo nel vivo del tardo medioevo e nell'area tra Spagna-Italia e Nord Africa, sulla quale è intessuto il nucleo centrale del nostro volume per merito di eccellenti studiosi della tradizione storiografica italiana, francese, spagnola.

Apre il discorso Pietro Zerbi, che riprende il tema a lui caro, su Robaldo, vescovo di Alba, poi arcivescovo di Milano (1145): un tema nel quale si trova coinvolta anche Gabriella Rossetti nella ricerca dei precedenti biografici di "questo singolarissimo arcivescovo di Milano", già ritenuto ambrosiano, se non di nascita, di formazione culturale, e giunto alla sede milanese lungo un *iter* laborioso e controverso. Attraverso un'approfondita disamina di un periodo notevole della storia ecclesiastica milanese, Zerbi ritorna sulla valutazione del significato storico dell'episcopato di Robaldo dato dalla Rossetti, apportandovi elementi nuovi, al di là del tema dell'ascesa delle forze cittadine e del Comune come organismo di primo piano nelle direzione della città: emergono infatti anche il papato, Bernardo di Chiaravalle, che fue l'ispiratore e l'esecutore delle sue direttive, e l'influenza di nuclei cisterciensi da lui ispirati.

I secoli XIII, XIV e XV rappresentano, logicamente, il periodo centrale del volume, dove il medioevo mediterraneo si manifesta in molteplici aspetti e sfumature, talvolta non opportunamente considerate in sede di storiografia tardo-medievale. Dalla Sicilia, grazie allo studio di Ludovico Gatto emerge la validità dell'assioma secondo cui il canale che la divide dalla Calabria, anzichè separarla nettamente dal continente —come, ad esempio, è per l'Inghilterra dello "splendido isolamento"—, rappresenta una sorta di ponte che salda prodigiosamente la Trinacria all'Italia per quanto concerne l'economia, l'arte, la lingua, la storia in genere. Nicolò di Jamsilla viene messo in evidenza da Ludovico Gatto, a differenza di altri autori, pure di alta levatura, come lo storico in cui la Sicilia, anche se risulta meno nominata, ad esempio, della Puglia, appare una terra concreta e viva, i cui travagli e le cui speranze sono scolpite nella *Historia* del cronista. La sua è una fonte "da tenersi in conto maggiore di quanto si siafatto": valida "per la conoscenza di tutto il Mezzogiorno d'Italia e della sua intricata vicenda e, allo stesso tempo, per quella dell'isola con i suoi interrogativi, in parte sciolti, in parte almeno, ancora da risolvere e da approfondire".

Illuminato Peri rileva che la creazione del regno normanno, seppure avviò la Sicilia verso profonde trasformazioni del tessuto sociale, non creò uniformità nel paesaggio politico. Una comune cultura non venne realizzata neppure all'epoca di Federico II, mentre il regno degli Angiò e la rivolta del Vespro evidenziarono la fragilità dei tentativi e dei risultati. Da allora soltanto con Alfonso il Magnanimo fu raggiunta l'unità dinastica, che tuttavia non significò unità culturale. In questo contesto, chiarische Illuminato Peri, si inserisce la cavalleria come elemento storico persistente, connaturato con la feudalità (e con il feudalesimo), ed ebbe tratti comuni con quella dei paesi dell'Occidente cristiano, ma anche elementi suoi proprii. Se la monarchia non riuscì a creare un tessuto uniforme nel reame, la feudalità, sorta come motivo di dinamica sociale, marcò la sua fisonomia come elemento di stabilità e di conservazione. La crescita

numerica della cavalleria, non limitata a uomini di particolari attitudini militari o di comando, ma aperta anche a mercanti, oriundi di Genova, di Pisa, della Toscana, ai titolari degli uffici centrali, ai letterari, agli esercenti professioni prestigiose, svolse un'azione stimolante e di diffusione di un codice di comportamento secondo l'interesse etico o politico. Ma non c'era spazio per l'"avventura", né vi furono nell'isola nel Tre-quattrocento giostre o tornei che dessero prestigio e premio in cambio dei rischi. Alle soglie dell'età moderna il degrado della cavalleria si allarga, prevalendo nel numero personaggi emarginati o frustrati, custodi di ritti e consuetidini senza più convinzione né seguito.

Dalla Sicilia il quadro si estende all'intero Mediterraneo nel saggio di Jacques Heers. Il quale traccia un arco storico del potere politico e del potere economico nel Mediterraneo dall'anno Mille fino al 1500 all'incirca, nel profilo delle nazioni marittime e del trasporto degli uomini. All'inizio, verso l'anno Mille, armamento di guerra ed armamento mercantile sono la medesima cosa, e così pure il bottino e le operazioni di scambio economico. Sino alla fine del secolo XII le grandi spedizioni militari ed i pellegrinaggi si tengono per via di terra: le grandi flotte servono per lo più come appoggio logistico, per la razzia o la disorganizzazione dell'avversario, specie nel campo del nemico musulmano. Con la fine del secolo XII e nel Duecento, quando le comunicazioni con il vicino Oriente diventano difficili per le ostilità dei bizantini e dei turchi d'Anatolia, le grandi spedizioni si compiono per la via del mare, sia nelle crociate sia nei pellegrinaggi, ad esse spesso abbinati. Conseguenze: prendono l'avvio le avventure orientali dei re di Sicilia; giungono nel Mediterraneo le grandi flotte del nord; si fanno numerosi i contratti cantieristichi per costruire grossi natanti; avanzano sulla scena le città marinare italiane. Le grandi velature subentrano all'alto numero dei galeotti, presenti nelle galere, gradualmente ridotti. Per queste navi, adatte al trasporto di uomini e di cavalli, cambiano anche i contratti di noleggio ed i carichi delle vettovaglie: si hanno vettori che accolgono sino a 1.000 pellegrini! Nasce una vera e propria industria dei trasporti, con flotte che traslocavano, ad esempio a Venezia nel 1201, 20.000 fanti, 4.500 cavalieri con i rispettivi cavalli, 9.000 scudieri.

Intorno al 1340-43 compaiono sul mare le navi rotonde, le *coche*, soprattutto nella marineria genovese, mentre nel secolo XV prendono il mare le grosse navi mercantili, che trasportano sino a 1.000 tonnellate di merci. Grandi flotte attraversano il Mediterraneo, come quella del Conte Verde del 1365-67, diretta al Mar Nero; la crociata del 1390 del duca di Borbone, zio di Carlo VI di Francia, in Barbaria; l'armata del Boucicaut del 1403 verso la Siria. Per talune nazioni marittime furono uno strumento di ricchezza e di potere economico; furono anche una scuola di progresso tecnico e nautico.

Si entra così in pieno nel quadro del tardo medioevo, tra il secolo XIII ed il XV; ed è appunto questo il momento in cui la storia mediterranea si prospetta in tutta la sua ricchezza di motivi, che nel volume emergono in una serie di interventi mirati. C'è il merchante barcellonese Berenguer de Bonastre, il quale opera nell'Africa settentrionale durante il Duecento ed a cui Carmen Battle-Coral Cuadrada dedica uno studio approfondito, che va dalla des-

crizione della casa e degli arnesi al ricordo della moglie, dalla disamina delle proprietà immobiliari agli affari economici, per concludere con l'indicazione del personaggio come un modello del suo ambiente e del suo tempo. E c'è, sull oposta sponda del mare nel secondo Duecento, la figura del notaio genovese che accoppia alla professione l'attività mercantile e l'amministrazione di un patrimonio imprenditoriale. Come è appunto il caso di Belmosto di Pegli, illustrato da Giovanna Petti Balbi, il quale ha interessi in Africa ed in *Romania*, e del nipote Rolandino, che ne continua la professione fra il Due ed il Trecento. La mania di grandezza di Belmosto, che si manifesta nel suo monumento funebre e nell'ipertofica esagerazione del numero delle messe *pro anima*, può venire assunta come un indice del rilievo storico che questo ceto di professionisti ha assunto nella società del tempo e dell'importanza della sua funzione nel quadro dello Stato e dell'economia.

Partendo di nuovo da un singolo mercante —precisamente dal fiorentino Michele di Francesco Chele del secondo Trecento— Hidetoshi Hoshino sottolinea la partecipazione fiorentina al grande mercato che faceva capo ad Alessandria d'Egitto e che, pure non essendo mai Firenze un emporio di spezie di grande portata, entrò in rinnovata fase di attività negli anni sessanta e settanta del secolo XIV, mentre di solito si pone l'inizio dei rapporti economici tra Firenze e la famosa città egizia solo negli anni venti del Quattrocento. In questo stesso periodo, anzi, la presenza fiorentina è notevole anche a Cipro, Creta, Rodi, Chio.

Da Firenze ed Alessandria d'Egitto, con puntate anche ai centri insulari dell'Egeo, ci spostiamo ad un altro epicentro del Mediterraneo trecentesco: Constantinopoli, dove i mercanti catalani già sono presenti agl'inizi del secolo XIII, mentre nel primo Trecento si manifesta la forte ostilità tra gli almogaveri ed i genovesi, così bene individuata nelle pagine di Ramon Muntaner. Il trattato imposto da Genova a Constantinopoli nel 1352, in seguito alla battaglia del Bosforo, presuppose l'espulsione dei catalani dalle acque bizantine; ma la sconfitta genovese ad Alghero nel 1353 consentì il ritorno dei mercanti catalani nella capitale greca. Donde risulta evidente la complessità del quadro del Mediterraneo, dove azioni e controazioni sono tra loro collegate e condizionate.

Il secolo XIV conosce perciò ripetuti casi di afflusso di navi catalane in Costantinopoli. Rafael Conde y Delgado de Molina segue appunto, su documenti in catalano dell'Archivo de la Corona de Aragón, il viaggio di una nave da Maiorca, o piuttosto da Barcellona, a Costantinopoli nella seconda metà del 1369, con sosta in Sicilia nel corso della navigazione, e la notazione delle spese compiute durante il percorso. Tra le quali piace sottolineare quelle del vitto; quelle per l'acquisto, a Costantinopoli, di schiavi e schiave, e quelle per un frammento della vera croce e di un'icona. Emerge la presenza del padrone della nave nel quartiere genovese di Pera. Si ha insomma davanti agli occhi il prospetto di che cosa significasse la traversata dell'intero Mediterraneo, da ovest ad est, e quale fosse la residenza temporanea di un mercante occidentale nella capitale bizantina. Un quadro di vista, originale e suggestivo, affidato alle notazioni, presumibilmente, dello scriba della nave; ed un mare che si va sempre più intessendo di traffici tra le opposte sponde.

Ma, accanto ai commerci, imperversano il corsarismo e la pirateria. Due iatture, sia pure non sempre tra loro giuridicamente differenziate, che nel nostro volume sono, per così dire, ipostatizzate da un saggio di María Teresa Ferrer i Mallol e da uno di Francesco Giunta. La prima con un'ampia ricerca ed un'appendice documentaria assai valida si inserisce nel quadro generale dei rapporti tra la Repubblica di Genova e la Corona catalano-aragonese. Fu il dominio sulla Sardegna il motivo che trasformò la lunga lotta sottintesa in conflitto aperto: un conflitto che durò per quasi tutto il secolo XIV e nel quale s'inserisce, come un motivo esemplare della guerra di corsa che spesso sostituì lo scontro aperto tra le due parti, un reclamo genovese del 1370 per una lunga lista di atti di pirateria compiuti da catalani contro genovesi tra il 1366 ed il 1369, oltre ad alcuni fatti accaduti nel 1361, od anche anteriormente.

Leggiamo qui, tra i dati della parte genovese danneggiata, i nomi di gente di grosse famiglie, come i De Mari; ma per lo più sono personaggi secondari: di Sestri, di Santo Stefano, di Andora, di Sanremo, di Sori, di Recco, di Chiavari, di Rapallo, di Savona, di Calvi, di Quarto, di Albenga, di Voltri, di Diano, di Barbazzano, di Bonifacio: quindi oriundi della Riviera di Levante come di quella di Ponente, come, altrettanto, della Corsica. I luoghi, in cui sono avvenuti gli episodi corsareschi, riguardano un po' tutto il Mediterraneo occidentale: la Sardegna, come la Corsica (soprattutto), le acque del mare di Napoli come del Monte Argentario, la Sicilia come la foce del Guadalquivir. Questo è il paesaggio del Mediterraneo trecentesco, dove Francesco Giunta aggiunge colore al quadro ricordando le imprese del pirata genovese Giovanni Lomellino, le cui gesta nelle acque di Maiorca, del mare di Calabria, del mare di Sicilia, di Alessandria, di Beirut, furono troncate da navi genovesi nel 1398, quando egli si accingeva a conquistare Malta, per farne un proprio dominio feudale.

Nel quadro così vasto dell'orizzonte marittimo emergono i centri portanti delle strutture terrestri che tutt'intorno ne articolano il raggio del potenziale operativo e che nel volumen vengono messi in evidenza sotto profili diversi, così da proporre la ricchezza dei motivi storici. Genova, come è logico, emerge, insieme con Napoli, durante la guerra del 1333-35 contro la Corona catalano-aragonese, in un documentato studio di Josefina Mutgé i Vives, dove si prospetta il problema dei rapporti tra Alfonso il Benigno e gli Angiò di Napoli. E Napoli ritorna nella sua configurazione interna con l'intervento di Cosimo Damiano Fonseca, che pubblica ed illustra l'inventario dei paramenti, dei libri e delle suppellettili della canonica di San Pietro ad Aram, compiuto durante il pontificato di papa Giovanni XXII (1316-1334): dal quale inventario emerge l'osservanza vittorina entro cui gravitava la canonica napoletana. Ricordiamo, in preposito l'espansione dei Vittorini nel mondo mediterraneo.

Pisa si presenta invece nel suo ricco patrimonio epigrafico, nel quale coesistono le memorie celebrative delle opere cittadine, l'elogio dei commitenti, la fatica degli operai: ai quali Ottavio Banti dedica particolare attenzione nel saggio in cui prende specificamente in esame tre testi epigrafici, rispettivamente del 1301 a Pisa, del 1304 nella Cagliari pisana, del 1306 ugualmente a Cagliari. E qui appunto, nell'ubicazione dei tre esemplari, studiati

dall'Autore, si prospetta il tema mediterraneo, nel quadro del rapporto tra la città toscana e la Sardegna.

La terra che può definirsi come il cuore di questo mare, —la Sicilia— propone alla penna esperta di Salvatore Tramontana un tema profondo: la condizione femminile nel secolo XIV, più specificamente il fatto del matrimonio, nella comunione dei beni tra i coniugi secondo le *Consuetudines* di diverse città, oppure *alla greca*, *alla grecisca*, cioè con la separazione patrimoniale, mentre permane ancora in uso il matrimonio ebraico, dove "le comunità rimanevano praticamente fedeli a scelte endogamiche conservatrici della purezza di sangue e della integrità del gruppo". La dote resta sempre il fattore prioritario ed indispensabile per la celebrazione delle nozze, come nel caso, emblematico, di Nicola Ventale e di Rita, analizzato acutamente da Tramontana, secondo un documento del 16 settembre 1330, redatto a Piazza.

Ci fermiano in Sicilia, ancora nel quadro delle strutture sociali, nel trapasso dal secolo XIV al XV con l'ampio ed esauriente saggio di Henri Bresc che prende in esame il fenomeno della schiavitù. La quale non è soltanto un risultato ed un aspetto economico-sociale di strutture storiche, ma un fattore condizionante, intellettuale e culturale, erede di una tradizione orientale, dove coesistono e si compenetrano, nell'isola, il sistema bizantino e quello islamico. Desocializzazione, desumanizzazione, desessualizzazione sono le tipicità della schiavitù in Sicilia, nell'analisi della quale Bresc penetra in profondità, ponendo in rilievo l'intento sociale di evitare ogni contatto tra schiavi e uomini liberi, l'assenza di separazione sessuale nel lavoro, il differente trattamento, già nel secolo XIV, per motivi di ordine religioso e culturale, a favore degli schiavi greci, provenienti dalla *Romania*. Soltanto dalla metà del Trecento si manifesta la tendenza alla manomissione delle donne tartare e soltanto nel secolo successivo appare evidente per i saraceni la possibilità di autoriscatto con pagamento di importi finanziari non esigui, mentre emerge l'opposizione di parte del clero alla pratica schiavistica.

La Sicilia, dunque, come posto di analisi del mondo mediterraneo in due temi rilevanti: la condizione femminile e la schiavitù. L'altro centro di osservazione, nelle sue peculiarità di tutt'altra natura, è la Corsica, considerata nell'arco dei secoli XIII, XIV, XV, dove il Quattrocento rappresenta, in certo modo, il momento culminante di un processo storico che non è tanto peculiare dell'isola quanto una manifestazione di una tipica componente del quadro dell'Occidente marittimo. Jean-A. Cancellieri articola nello spazio dei tre secoli, in tre fasi, la rilettura del rapporto tra la Corsica e Genova, la cui immagine di identità reciproca, maggiormente e, sembra, costantemente negativa, richiede un'approfondita riflessione. Alle signorie filo-genovesi del Capo Corso, sorte nel secolo XII come prolungamento geografico di dominî liguri (degli Avogari, dei Pevere, dei De Turca, dei De Camilla) si affianca nel 1195 Bonifacio, che resta sino alla fine del medioevo il maggiore pilastro delle vie commerciali nel golfo di Genova, controllando tutta la Corsica del Sud e, in Sardegna, parte del Logudoro e della Gallura. Nel nord dell'isola Calvi diventa, nel Duecento, la principale creazione urbana coloniale della Repubblica.

Nel secolo XIV la Corsica si prospetta come il campo d'azione del dua-

lismo tra Genova e la Corona catalano-aragonese, mentre l'isola è scossa da ondate di rivolta che portano, nel 1378, alla creazione della fallimentare Maona di Corsica, la quale ebbe importanza, vicende, durata ed efficacia ben diverse dalla Maona di Chio, finendo nello smacco del 1407. La prima metà del Quattrocento conosce il rafforzamento della presenza aragonese e la resistenza dei "conti" di Corsica (Vincentello d'Istria, Giudice d'Istria, Paolo della Rocca), concludendosi nel 1453 con la cessione dell'isola al Banco di San Giorgio che la conservò sino alla metà del Cinquecento, seppure attraverso l'alternarsi, sino al 1483, delle dominazioni dei Campofregoso, dei duchi di Milano, di Appiano IV di Piombino.

Quali sono i tratti sociali caratterizzanti di questa storia? Nel Cismonte dapprima una colletività umana filogenovese, che da Genova si distacca progressivamente fino al conflitto permanente fra Giacomo De Mari e i Protettori del Banco di San Giorgio sulla fine del Quattrocento, mentre una massa umana di sostegno a Genova è costituita dai *burgenses* delle fortezze costiere genovesi (Bonifacio, Calvi, Biguglia, San Fiorenzo) e dalle cittadelle di Bastia e di Aiaccio. Più labili ed incerti, gli appoggi alla Superba nell'interno della società rurale, dove operano i "caporali" e dove la "Terra dei signori" oppone forte resistenza, in contrapposizione con la "Terra di Comune". Ed esistono vere e proprie signorie familiari: quella dei Della Rocca, quella dei Cinarchesi, quella di Ornano e Bozzi, con proprie aree territoriali, circonstanze militari, alleanze matrimoniali. Di fronte ad esse Genova rivela la propria debolezza.

Su questo tessuto storico fioriscono cronache, tradizioni, leggende, personaggi mitizzati, ed anche una tradizione storiograficha che vede Corsi e Genovesi tra loro avversi: da parte corsa c'è il tema del malgoverno genovese; da parte genovese c'è la condanna generale sullo stesso popolo corso, in una sorta di visione manichea del mondo.

Poi la tematica quattrocentesca del volume si rivolge soprattutto alla Spagna islamica e cristiana, che fu uno dei temi preferiti di Alberto Boscolo e nel quale egli apportò nuove ricerche e studi originali. Anna Masala, con la sua ben nota competenza del mondo turco-islamico, pubblica il testo integrale spagnolo e la traduzione del testo arabo del trattato di pace tra Martino il Vecchio e Martino il Giovane di Aragona, da una parte, e Muhammad VII di Granada, dall'altra, stipulata il 20 settembre 1405. L'edizione del documento le offre l'ocassione per un ampio quadro storico sul rapporto tra i due potentati ispanici, con estenzione anche alla Castiglia ed ai possessi italiani della Corona spagnola. E' notevole una sottolineatura a proposito del trattato del 1405, che rivesti particolare importanza per la futura politica mediterranea dell'Aragona, ed anche per l'attenzione dedicata alla condizione personale dei sudditi di ognuna delle parti nel dominio dell'altra. Il giudizio è ampiamente positivo, ma rammaricato, sull'affascinante figura di Martino il Vecchio, "già messa in luce e svelata anche nei suoi intimi risvolti umani, da Alberto Boscolo": "Abilissimo diplomatico, accorto regnante, l'ultimo sovrano della stirpe comitale di Barcellona interpreta già il personaggio illuminato del monarca rinascimentale: la sua finezza diplomatica, la sua intelligenza in campo economico, unita all'ardore combattivo ed al coraggio giovanile del figlio, re di Sicilia, de-

cretarono la fine delle speranze di libertà dei patrioti sardi".

Restiamo nell'ambito della storia catalano-aragonese con l'intervento di Angel Canellas López, cha pubblica due documenti nel quadro dell' "Itinerario del rey don Alfonso v de Aragón y i de Nápoles", redatto da Andrés Giménez Soler. Si tratta di una lettera del 15 agosto 1432, rivolta dal re alla sua sposa, la regina Maria, in cui egli le dà notizia della vittoria riportata alle Gerbe, e di altra missiva del 19 maggio 1446, dove il re comunica al fratello re di Navarra il suo intervento nei "pleitos" della corte di Giovanni II di Castiglia.

Un breve intermezzo poetico, tra il 1484 ed il 1487, quando a Roma, Fabrizio da Varano e Pietro Martire d'Anghiera si scambiano una corrispondenza in acrostici, messa in evidenza da Francesco Della Corte, poi l'*iter* cronologico del Quattrocento riprende per merito di Alfonso Leone che si sofferma sul commercio tra Napoli e la Sicilia in periodo aragonese, sulla base di scritture mercantili inedite del 1485-88, dove si evidenzia la funzione mediatrice svolta da Napoli in campo economico nei riguardi della Sicilia, soprattutto della "piazza" di Palermo.

Dall'Aragona alla Castiglia in un saggio di José Antonio García Luján che illustra alcuni autografi di Giovanni II, del 1442 e 1443, di Enrico IV, del 1454, e di Ferdinando il Cattolico, del 1504: tutti ricavati dall'archivio dei duchi di Frías, conservato nel castello di Montemayor (Córdoba). Riguardano argomenti diversi, che vanno dalle preoccupazioni di Giovanni II per il figlio Enrico alle disposizioni di quest'ultimo alla morte del padre nel 1454, ai problemi familiari del Cattolico alla morte della regina Isabella.

Il secolo XV si conclude così con l'unione tra l'Aragona e la Castiglia: un'unione che apportò alla prima "nuevos y poderosos recursos: población, barcos, capitales, fuerza militar y, sobre todo, una vía de comunicación mercantil norte-sur por donde circulaban los paños, lana, vino, hierro y oro en un incesante régimen de intercambio. Era el complemento capaz de reavivar la vieja ruta de las especias o de las islas, que formaba la columna vertebral de la Corona de Aragón". Quale ruolo svolse la Sardegna nei rapporti tra i regni della Corona aragonese-castigliana e la Repubblica di Genova, tanto più che con la pace del 1479 i Re Cattolici cedettero l'Atlantico al vicino portoghese, riservando a sé il Mediterraneo? Risponde Suárez Fernández con un acuto saggio in cui propone il tema della Sardegna come punto centrale di quel grande lago che è il Mediterraneo tra lo stretto di Gibilterra e quello della Sicilia.

In questo ampio profilo dal 1476 al 1493 le grandi isole mediterranee furono considerate dal Re Cattolico come la chiave di sicurezza per tutto il sistema che egli intendeva instaurare di fronte alla contradizzione di Genova, amica della Castiglia ma avversaria dell'Aragona. Vicende complesse, dove il re dimostrò tutta la sua energia nell'approntare i soccorsi ad Otranto nel 1480, nelle reazioni contro gli attacchi ottomani a Malta nel 1486-88, nella contestuale alleanza con il sultano mamelucco d'Egitto. L'accordo con Genova, a cui egli giunse il 5 agosto 1493, fu importante non solo in se stesso, ma anche come fondamento giuridico e diplomatico per il futuro: inizia di qui il "siglo dorado" della presenza genovese in Ispagna.

Questo saggio di Luis Suárez Fer-

nández si può considerare come la conclusione della parte del volume dedicata al medioevo. La parte moderna è coperta da quattro saggi. Quello di Josefina Mateu Ibars presenta l'iconografia ed i sigilli dei vicerè di Catalogna dal 1494-95 al 1693-94, con l'indicazione dell'ubicazione dei reperti, la loro descrizione e la loro riproduzione fotografica in tavole fuori testo, in modo da offrire una galleria tipologica, suggestiva, per la fantasia dell'immagine come testimone e specchio del tempo.

Poi il fatto emergente nel quadro del primo Cinquecento è quello del corsarismo, a cui dedica la propria attenzione Alvaro Santamaría e che viene preso in esame dal posto di osservazione dell'isola di Maiorca: corsarismo barbaresco, corsarismo turco, l'uno e l'altro fra loro strettamente collegati. In questo panorama la conquista di Malzaquivir in Barbaria nel 1505 risulta considerata come l'inizio di una fase dinamica nello sviluppo della politica africana di re Ferdinando, tesa a debellare le basi di partenza del corsarismo. La presa di Vélez nel 1508 e di Orano nel 1509 rientra nei progetti del sovrano per il miraggio della riconquista di Gerusalemme. Accanto alle flotte reali agiscono i "senyors de barquetes": i guerriglieri del mare, operanti soprattutto da Maiorca.

Chiudono il volumen due studi relativi al secolo XVII: l'ultimo che vede la Spagna come grande protagonista di primo piano nella storia mediterranea, mentre emerge con prepotenza la Francia. Quintín Aldea tratteggia la personalità del cardinale-infante, Fernando d'Austria, che nel 1633-34 fu governatore di Milano, aspirando al titolo di Vicario Generale in Italia. Inserita nel quadro europeo del suo tempo, la figura di Fernando, fratello del re Filippo IV, non fu soltanto quella di un giovane principe, pretenzioso e ribelle, che mirava ad un alto titolo formale: forse espresse inconsciamente la necessità di maggiore coesione tre i possessi spagnoli d'Italia, di fronte all'incalzare della Francia e dell'Impero, cioè alle nuove prospettive storiche che si affacciavano in Europa.

Raffaele Belvederi ci porta così nel centro della storia di Francia nel 1648-52, vista attraverso le vicende della Fronda, quali emergono dalla vasta documentazione inedita, elencata dall'Autore e relativa alla corrispondenza del nunzio apostolico in Francia, Niccolò Di Bagno —uno dei grandi epistolieri del secolo XVII—, e del vicelegato Corsi. Ne emerge un quadro vivissimo, tra le ambizioni dei principi, il disordine amministrativo dello Stato, le rimostranze del Parlamento francese, i provvedimenti per la riscossione di vecchie e nuove tasse, gli arrestri arbitrari, il variare delle opinioni, le leve militari per la guerra, gli avvenimenti internazionali, l'obbedienza passiva della gente, le barricate cittadine, l'inquietanza dei centri abitati e delle campagne, le sofferenze del popolo, gli appelli ribellistici alla sedizione, i reclami dei possidenti, la ciurma delle canaglie, il saccheggio dei sobborghi, le relazioni segrete tra i frondisti ed i capi dei partiti, infine i progetti degli oppositori sull'autorità reale, e la condannata lecità di ammazzare il Mazarino.

Geo Pistarino

FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, Mariateresa, **In una aria diversa. La sapienza di Ildegarda di Bingen**, Milán, Mondadori, 1992 (199 pp.).

Este ensayo nos ofrece efectivamente lo prometido en el título: un sugerente panorama sobre la sabiduría de uno de los fuertes personajes femeninos del Medioevo y, en particular, de ese siglo de renacimiento: el XII.

La autora declara, en la *Introducción*, su intención de reivindicar para Hildegarda un lugar en la historia de la filosofía y no sólo de la mística o de la medicina o de la música, campos también abordados por la multifacética monja de Bingen. Para ello, debe superar algunas dificultades que se apresura a enunciar: en primer lugar, el hecho de que las conclusiones hildegardianas no derivan de argumentos sino de la afirmación apodíctica de la verdad de sus visiones místicas; en segundo término, la ausencia en sus escritos del lenguaje típicamente filosófico de la Edad Media, lo cual obedece a que le fue vedada la formación escolástica que la época reservaba sólo a hombres. Con todo, Mariateresa Fumagalli se pregunta si acaso negaríamos la condición de filósofo a Heráclito por haberse expresado en términos de revelación más que de demostración. Sin ahondar en la cuestión filosofía-fe, tan crucial en la historia del pensamiento medieval, opta, como hace más de medio siglo Van Steenberghen, por hablar de "sabiduría". Y despliega la *sapientia* de Hildegarda en cuatro aspectos fundamentales, tratados en otros tantos capítulos: la que se trasunta en los hechos de su vida, la que se traduce en sus concepciones filosóficas, la que se revela en su actividad médica y la que se refleja en su condición de profetisa. Cierra el texto un *Apéndice* en el que se ofrece una selección de cartas que ilustran y fundamentan retrospectivamente los comentarios. La enumeración de fuentes y la bibliografía final confirman la calidad del trabajo.

Aunque en cada uno de los cuatro capítulos se advierte el esfuerzo por abonar la hipótesis inicial de la autora, el hecho de que no han sido escritos exclusivamente para el reducido núcleo de especialistas en filosofía medieval queda señalado por circunstanciales observaciones y, sobre todo, por la técnica de explicitar con frecuencia tesis filosóficas de antecesores y contemporáneos de Hildegarda que poblaban el mundo intelectual en que vivió. Esto último, además, le permite recrear con pocas y certeras pinceladas el ambiente cultural del siglo XII.

El primer capítulo, *Cartas lejanas*, ofrece un esbozo de la personalidad de la abadesa a través de los acontecimientos más significativos de su vida. En él, Mariateresa Fumagalli nos presenta a una mujer de complicada psicología quizá, fuerte pero sensible, rebelde pero fiel, quien, con una autoridad de la que se muestra harto consciente, insiste en la que cree su misión. Algunas notas quedan subrayadas: la convicción de la autenticidad de la voz divina que escucha en sus visiones, el peso de tener que comunicarlas y su opción por el claustro como opuesto al mundo exterior —que veía en manos de hombres y donde gran parte del poder se concentraba en un clero dado a la simonía—. Para rebelarse ante él, Hildegarda recababa fuerzas en su intimidad con Dios, como se advierte especialmente en los pasajes

seleccionados del *Scivias* y el *Liber vitae meritorum*.

En el segundo y central capítulo, *Filósofa*, Mariateresa Fumagalli analiza esa condición en la monja de Bingen. Pasa así revista a la asociación que ella establece entre los filósofos y los santos, en particular, los profetas, puesto que no concebía contraste alguno posible entre la verdadera sabiduría filosófica —en la que daba preeminencia a la ética— y la palabra divina. En esta línea, la autora muestra la presencia de Agustín, Boecio, Escoto Erígena y Hugo de san Víctor en las ideas hildegardianas. En la tipología de visiones enseñada por el primero, Hildegarda reconoce las intelectuales como aquellas que le advienen. Para describirlas se apoya, según la tradición eriugeniana, en símbolos, metáforas y alegorías tomadas de la observación del mundo físico. Las citas elegidas por Beonio Brocchieri permiten apreciar, de un lado, a la escritora de gran estatura; de otro, también hacen ver el conocimiento que Hildegarda revela del mundo natural y sus fenómenos. Esto nos aproxima a otro aspecto de su obra, abordado en el capítulo siguiente: *Medicus*.

En efecto, por muchos es conocida sólo como la gran médica que también fue. Y en este sentido, Beonio Brocchieri muestra cómo los ecos de la cultura naturalista de Chartres, con sus diversas influencias, llegan al claustro monacal. Destaca dos notas en la actividad médica de Hildegarda: su consideración de la vida natural y la espiritual y moral como un *continuum* —de lo que derivará en última instancia su notable revalorización del cuerpo— y la *discretio* y el equilibrio de que da muestras en el campo terapéutico, en el que combina su conocimiento de las sustancias naturales con la experiencia de la sabiduría popular. Todo ello, empero, sin renunciar a las concepciones filosóficas que sustentan esta zona de su obra. Pero tal vez se encuentre aquí un aspecto débil en el ensayo. Se echa de menos una indicación más explícita entre el fundamento filosófico y la actividad médica de la abadesa. Es cierto que hay curiosos aspectos que es difícil resistirse a mencionar, como la particular estimación hildegardiana de los humores y de la influencia del viento sobre el organismo humano, la utilización de las gemas y del vino en las curaciones y, sobre todo, su revalorización de la sexualidad humana, *constitutio prima* o *genitura mystica*, vinculada, además, con la reivindicación de la mujer en la defensa de Eva, lo que indujo a Hildegarda a desafiar otra vez la cultura moral y eclesiástica de su tiempo. Si bien la acumulación de estas notas hace del tercer capítulo el más atractivo del ensayo, lo torna algo disperso y, en todo caso, no contribuye a fortalecer su articulación interna.

La hipótesis de Mariateresa Fumagalli se retoma en la última parte, *Profetisa*, donde reencontramos a Hildegarda refiriéndose ahora a la "filosofía de los profetas". Alude con esto a la *sapientia* como don de Dios. Sólo que, mientras que la profecía acentúa en ella el aspecto de revelación, la filosofía subraya el espacio reservado a la búsqueda humana. Hay así entre ambas una diferencia de intensidad y claridad en el saber. Pero las profecías de Hildegarda derivan de sus visiones. Hacia el final del ensayo, Beonio Brocchieri aborda el problema de la autenticidad de éstas en lo que quizá sean sus mejores páginas: remite allí a tesis que se han formulado en nuestro siglo sobre el fenómeno de las visiones místicas en

general y que le atribuyen una supuesta causa fisiológica. Independientemente de la descontextualización histórica de la que dichas explicaciones adolecen y que la autora no deja de mencionar, sostiene que ellas no dan cuenta del por qué sabios e ignorantes, humildes y poderosos se dirigían a la abadesa para comprender el presente y no sólo para presentir el futuro.

En síntesis, la tesis interpretativa de Mariateresa Fumagalli podría resumirse diciendo que Hildegarda ha sido una profetisa en el sentido —por cierto, filosófico— de Dante o de Alain de Lille, es decir, alguien que, en un contexto de fe, tiene el poder de "ver la verdad", de dejarse transportar, como ella misma decía, "en un aire diferente" para aprehenderla. Pero no es menos cierto que tuvo además la capacidad de transmitir lo contemplado en las claves de la poesía, la caridad y también la filosofía.

El ensayo de Beonio Brocchieri nos devuelve así a uno de los personajes más fascinantes y enigmáticos del Medioevo, sin ideas preconcebidas, con la inteligencia, el conocimiento y la frescura de quien está más allá de todo dogmatismo. Nos devuelve a Hildegarda, precisamente, "in un'aria diversa".

Silvia Magnavacca

GAUDEMET, Jean, **El matrimonio en Occidente**, Madrid, Taurus, 1993 (551 pp.).

El autor sostiene que la idea básica de su tratado es demostrar que la historia del matrimonio es la del incesante esfuerzo de la ley religiosa, moral y jurídica para disciplinar la vida de las parejas. No conforme con las generalizaciones, divide su estudio en cuatro etapas pormenorizadas: 1) La formación del derecho, siglo I al V; 2) Las incertidumbres de la Edad Media, siglo VI al X; 3) El apogeo clásico, siglo XI al XV; 4) Contra viento y marea, siglo XVI al XX.

En la primera etapa, la tradición jurídica romana es innegable: el matrimonio era el resultado del consentimiento mutuo, previamente concertado en los esponsales. La ceremonia religiosa, las tablillas nupciales y la dote eran ritos pero no implicaban la validez del matrimonio. Para su legitimidad, se tenía en cuenta la edad de los contrayentes, el grado de parentesco y el rango social. La libertad de divorcio fue total hasta el siglo IV y no exigía intervención de la autoridad.

Los fundamentos escriturarios del matrimonio (Génesis, Evangelios Sinópticos y Epístolas de san Pablo), conformaron la base del derecho canónico: la monogamia, la indisolubilidad y el carácter sacramental. Los concilios de Oriente y Occidente formularon reglas con respecto al matrimonio a partir del siglo IV. Las primeras decretales pontificias sentaron los precedentes; los Padres de la Iglesia modelaron la teología del matrimonio, pero en lo jurídico aceptaron el derecho romano. Ellos hicieron especial hincapié en el carácter sacramental: el matrimonio es símbolo e imagen de la unión de Cristo con su Iglesia. La unión carnal es la perfección de esa relación sólo en miras a la procreación. Por lo demás, el matrimonio era un vínculo estrictamente consensual e indisoluble.

En la segunda etapa, con la irrupción de pueblos germánicos, se frag-

mentó la unidad jurídica romana en Occidente. La legislación seglar se constituyó a partir de las leyes promulgadas por los soberanos germánicos. La legislación eclesiástica se confirmó en los concilios de Galia y España y las compilaciones de san Gregorio Magno y san Isidoro de Sevilla.

Con la restauración del poder imperial carolingio y la alianza entre la Iglesia y la monarquía francesa, el control jurisdiccional eclesiástico sobre el matrimonio fue en aumento. El derecho seglar fue un auxiliar de la legislación conciliar y pontificia. Las divergencias legislativas y los debates doctrinales de estos siglos demuestran que la sacramentalidad y la indisolubilidad del vínculo no se hallaban bien establecidas: los usos y costumbres germánicos apenas las respetaban y había fuerte resistencia.

En la tercera etapa, el derecho canónico alcanzó su más alto grado de desarrollo y perfección. La Iglesia impuso su competencia absoluta sobre cuestiones matrimoniales, se afirmó su monopolio jurisdiccional y legislativo —mediante cánones conciliares, decretales pontificias, estatutos de sínodos y la obra de los teólogos—. En las universidades, la reflexión sobre el tema se realizó en tres disciplinas: el derecho canónico, la teología y el derecho romano. Anselmo de Laon, Guillermo de Champeaux, Hugo de San Víctor y Abelardo fijaron la doctrina clásica del matrimonio, en tanto los canonistas le dedicaron tratados específicos.

Las herejías del siglo XI y XII reprobaban el matrimonio como unión carnal, oponiéndose a la procreación. En tanto, teólogos y canonistas refutaron la legitimidad del matrimonio y el deber de la procreación como fin fundamental. Todos ellos fueron unánimes al condenar el aborto.

De todas formas, se confirmó que el matrimonio era un sacramento y un contrato pero, por sobre todo, la institución matrimonial era de origen divino e irrevocable. Así, se sentaron las bases de los impedimentos relativos y absolutos. La publicidad de la unión con celebraciones y ritos religiosos fue propiciada por el poder eclesiástico y el seglar, pero no era una obligación jurídica y no se requería para la validez del vínculo. Asimismo, triunfó la doctrina moral de la indisolubilidad: no fue admitida causa alguna para el divorcio pero, en la realidad, esta norma fue muy atacada y de difícil aplicación. Las sentencias judiciales y las decretales atestiguan que las transgresiones eran graves y frecuentes.

La cuarta etapa estuvo signada por la Reforma: se rechazaron totalmente las decretales pontificias, abandonándose lo esencial del derecho matrimonial clásico. En particular, Lutero objetó el puro consensualismo y la indisolubilidad. Consideró que el matrimonio era un contrato civil y no un sacramento.

El concilio de Trento se ocuparía de defender y ratificar la doctrina católica contra las tesis protestantes. Los padres conciliares elaboraron un derecho matrimonial de doce cánones y diez capítulos en 1563; éste ejerció poderosa influencia en la doctrina y normativa del matrimonio hasta la Revolución Francesa.

Por su parte, el nacimiento de los Estados modernos trajo consigo la intervención del poder laico y con ello se abrió indefectiblemente el camino a la secularización del matrimonio. Comedias, novelas y relatos atestiguaron la laxitud de costumbres, poniendo en tela

de juicio la disciplina enseñada por la Iglesia. Con la Revolución Francesa dicha secularización alcanzó su punto culminante. Los legisladores revolucionarios afirmaron el carácter contractual del vínculo, el derecho del soberano a legislar y juzgar. Se fijaron nuevas normas del matrimonio civil, admitiéndose la disolución de la unión: en 1792, la Asamblea votó la ley de divorcio. El dogma del contrato substituyó al del vínculo sacramental.

El Código Civil francés de 1803 recogió esa legislación. Con las conquistas napoleónicas la influencia de ésta se extendió a toda Europa, manteniéndose sin innovaciones hasta 1950. Pese a ello, Papas, episcopados locales y sínodos provinciales intentaron afirmar los derechos de la Iglesia sobre el matrimonio. Sin embargo, teólogos y canonistas, guardianes de la tradición, no buscaron nuevos caminos: el derecho canónico del matrimonio apenas se modificó.

En el epílogo, el autor hace una rápida mención de lo acontecido a partir de la década del sesenta: descenso de la nupcialidad, incremento de uniones libres, disminución del número de hijos, mayor cantidad de divorcios.

La presente obra de Jean Gaudemet, un tanto extensa y por momentos reiterativa, está sólidamente fundamentada con bibliografía específica. Por cierto, su historia del matrimonio no abarca toda la experiencia occidental sino que se limita al ejemplo francés. Pese a dicha limitación geográfica, el autor traza la historia de las leyes y normativas del matrimonio, haciendo hincapié, al mismo tiempo, en la realidad incontestable de los hechos; en este riguroso paralelismo radica el valioso aporte de su estudio.

Nora Gómez

GENICOT, Léopold, **Comunidades rurales en el Occidente medieval**, Barcelona, Crítica, 1993 (233 pp.).

La serie de Historia Medieval de la editorial Crítica. que ha ofrecido ya varios títulos sobre el mundo rural, se ha visto recientemente enriquecida con la traducción de esta obra de Léopold Genicot, cuya versión inglesa apareció en 1990.

De ese mismo año es otro libro de similar temática y también firmado por un medievalista de fuste que, como Genicot, ha centrado sus investigaciones en el noroeste europeo: aludo a *Terroirs et communautés rurales dans l'Europe Occidentale au Moyen Age*, de Gérard Sivéry. No pretendo comparar sus respectivas posiciones pues me ocupé de la obra de Sivéry en el número 2 de esta misma publicación. Básteme señalar que el enfoque de ambos historiadores ha sido muy diferente: Genicot se ha negado a distinguir áreas ("sería conjeturar"), excepto las más generales de montañas, mar, suelos fértiles y las de supervivencias históricas, en tanto que Sivéry resolvió correr el riesgo y discernió modelos de paisajes y de comunidades, logrando un aporte enriquecedor. Más allá de éstas y de algunas otras disparidades, existe más de un nivel de coincidencia, siendo el fundamental el énfasis en la necesidad de que el historiador —por definición de su oficio— se apoye en monografías serias, que expongan los resultados del concienzudo relevamiento de los testimonios, preocupación que compartimos y agradecemos ante el predicamento que, a menudo, alcanzan teorías sectarias, con escaso o nulo apoyo documental.

Genicot expuso el fruto de maduras

reflexiones, tras varias décadas de investigación fecunda centrada en la sociedad de Namur. De ahí que, como él mismo señalara, aunque el mundo meridional no esté ausente, predominen los ejemplos de Bélgica y del noroeste de Europa, en un enfoque general que subraya el planteo de los problemas y las cuestiones de método en lugar de las descripciones, limitadas a los casos imprescindibles.

El autor enfrentó en la introducción los dos problemas liminares del vocabulario y de las fuentes. Respecto del primero, justificó la elección del término *comunidad* para designar a la colectividad rural básica de la Edad Media, porque, además de no privilegiar un aspecto en desmedro de los otros, fue empleado por lo menos desde el siglo XI. En cuanto a las fuentes, el director de la *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*, reitera una vez más la amplia gama de posibilidades que la tecnología contemporánea ha puesto al alcance del historiador, de las que a menudo incorpora noticias en su posterior exposición. Luego de definida la comunidad por la posesión de una especificidad y la conciencia de ella, la obra se estructura en cinco capítulos referidos a los antecedentes (la *villa*), los aspectos geográficos y económicos (la *universitas*), los jurídicos, políticos y administrativos (el *bannum*), los religiosos (la *parochia*) y las relaciones e influencias externas.

Las investigaciones sobre la *villa* enfrentan la dificultad —y aun la imposibilidad— de emplear un método único, debido a la heterogeneidad de los datos existentes. El autor optó, pues, por recoger los elementos para el debate sobre los posibles orígenes de las comunidades. La síntesis pone de relieve la variedad de factores (no necesariamente excluyentes) que intervinieron en este asunto y cómo persiste la necesidad de monografías serias, habida cuenta de las conclusiones a veces contradictorias a las que se ha llegado en algunos casos, incluso trabajando con un mismo testimonio, como ocurriera con el estudio de la familia en base al políptico de Irminon.

El examen de la *universitas* aborda, en primer lugar, la evolución demográfica, otro de los grandes temas cuyas causas, consecuencias y caracteres son objeto de interpretaciones divergentes aunque permite afirmar, por lo menos, que el crecimiento de la población contribuyó al triunfo del sedentarismo. Las causas del agrupamiento van a encontrarse, sin embargo, más que en la demografía y en las técnicas (cuyas cronologías y secuencias deben ser examinadas con cuidado) en la necesidad de protección de las gentes, buscada a la vera de los castillos. Paralelamente, los resultados de las nuevas roturaciones y de las mejoras técnicas fueron aumentando, en cada comunidad, la brecha entre ricos y pobres. A este factor de diferenciación social se sumaron el papel de los extranjeros y el *status*, que han de ser debidamente aquilatados, así como los elementos de cohesión: linaje, vecindad.

El estudio del *señorío banal* desborda —no podía ser de otra manera— los aspectos legales para examinar, especialmente, entre los factores que favorecieron su difusión, los económicos, y entre las reacciones de la comunidad ante su implantación, los sociales. El otro momento crítico del señorío, conocido como "crisis del feudalismo" da lugar al análisis de las distintas teorías sobre sus causas para comprobar que los elementos se combinaron de modo diferente en cada lugar. El

profesor Genicot da más importancia a las asambleas que a las revueltas como factor de cambio y diferencia las del norte de Europa de las del sur, más antiguas y organizadas, con más libertades pero sin completa independencia. A pesar de que se ha insistido en las peculiaridades de varios países es aún mucho más lo que habría para destacar en este último ámbito, por ejemplo en Castilla, donde sería preciso rever las transformaciones experimentadas en la organización concejil al socaire de la Reconquista y repoblación.

El capítulo sobre la parroquia, al describir la enorme importancia de ésta en el desarrollo de las comunidades, exhibe algunas reiteraciones de conceptos expuestos al referirse a los orígenes. Es, también, el terreno en el que se han anotado menos polémicas, aunque ello no implica que el autor diese el tema por agotado ni mucho menos: por el contrario, también aquí apunta aspectos (como la definición y caracterización de las comunidades parroquiales) que deben ser objeto de estudio y señala la metodología adecuada para hacerlo.

Las relaciones con otras comunidades son el tema que ocupa menos espacio, excepto la introducción. El autor ha privilegiado los vínculos "positivos" o de alianza con otras aldeas o ciudades. Cabría valorizar los "negativos": no pocas veces la afirmación de las comunidades provino de enfrentamientos entre sí.

La obra, cuya densidad exige más de una lectura y muchas anotaciones para aprovechar cabalmente su rico contenido, culmina con las conclusiones —que ya se habían ido extrayendo al término de cada capítulo— y —didáctica hasta el fin— con un esquema para la investigación de los orígenes de una comunidad rural. No es éste el lugar de reproducir las conclusiones. Sí de destacar la primera y la última: tener conciencia de la diversidad y complejidad de los fenómenos estudiados y redactar nuevas monografías. Insisto en ellas porque aportan un aire refrescante y sano a nuestra disciplina.

Raquel Homet

KRYNEN, Jacques, **L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècles**, París, Gallimard, 1993 (556 pp.).

A partir de un rico material, analizado minuciosamente, J. Krynen encara el estudio de las ideas y creencias políticas y su incidencia en la naturaleza e importancia de los cambios producidos en Francia en los tres últimos siglos medievales. El período elegido le permite, además, analizar las decisivas transformaciones que se produjeron en las relaciones de poder entre gobernantes y gobernados y señalar los hitos de la evolución de la conciencia política, monárquica y comunitaria como expresión de un consenso lo suficientemente sólido para perdurar, sin grandes cambios, hasta el final del Antiguo Régimen.

El libro está estructurado en una introducción y tres grandes partes: el estado monárquico, el gobierno monárquico y el absolutismo.

En la introducción, el autor considera la figura del rey capetiano durante los primeros siglos de gobierno de la dinastía, señalando las fuerzas que actuaron para su afirmación. La rele-

vante figura política de Felipe Augusto es destacada a través del análisis de las obras de Rigord y de Guillaume le Breton.

En el primer capítulo, el estado monárquico es encarado a partir del estudio del afianzamiento del derecho romano y las ideas aristotélicas. El análisis de la literatura política que aparece alrededor del 1300 permite apreciar la vigencia de un pensamiento que —hasta fines de la Edad Media— conservará como característica esencial la de evidenciar superioridad del reino y del rey. Asimismo, las consideraciones sobre la corona permiten presentar el camino seguido por los juristas para lograr imponer, a fines del siglo XIV, la superioridad de la monarquía hereditaria y su capacidad para resguardar el reino de los peligros de la sedición y la división.

El análisis del gobierno monárquico es considerado desde dos aspectos: el oficio del rey, por un lado y la realeza y sus súbditos (diálogo y propaganda), por otro. En el primero, el autor estudia el voluminoso *dossier*, constituido entre los siglos XIII y XV, destinado a la instrucción y formación de los príncipes. Un prolijo análisis del mismo le permite apreciar no sólo el enriquecimiento sino la evolución de las virtudes que teóricamente debía poseer el gobernante medieval. Del ideal de príncipe preocupado por la justicia y la paz (tradición altomedieval, que se mantiene hasta el siglo XII) se pasa al modelo de príncipe legislador (verdadero censor del derecho consuetudinario), propio del siglo XIII y al de monarca sabio y prudente de fines del Medioevo. Para los teóricos tardomedievales, el ejercicio del poder es tanto un asunto de fe y de moral cuanto de razón, de inteligencia y de ciencia: "Esta promoción de la ciencia y de la competencia al lado de las exigencias éticas es uno de los trazos más salientes de la transformación de la conciencia política en los siglos XIII-XV. El retrato del rey ideal refleja entonces la evolución de una sociedad que, a medida que descubre los recursos de la razón y del dinero, exige de su 'jefe', inteligencia, saber-hacer y éxito" (p. 224).

El segundo aspecto —realeza y sujetos— es estudiado a partir de la antigua alegoría *corpus* ya que el poder público —recuperado en los albores del siglo XIII— no dejó de estar sometido al flujo constante de reclamos, protestas, súplicas de las colectividades locales, de los diversos cuerpos, de las órdenes y de las demás fuerzas vivas del reino. Este diálogo —mantenido a través de discursos y escritos de distinta naturaleza, todos con agudo sentido de la realidad social— se constituyó en un elemento fundamental de la cohesión del reino. Asimismo, el examen de la propaganda patriótica —de gran desarrollo durante la guerra de Cien Años y que fue capaz de integrar las diversas representaciones mentales, imágenes, mitos y símbolos políticos contemporáneos— permite al autor mostrar el afianzamiento de la conciencia nacional.

Por último, en el capítulo tercero —el absolutismo—, Krynen estudia con prolijidad las etapas de afirmación de la ideología de la realeza, privilegiando dos aspectos: la ideología del "rey cristianísimo" y la del "emperador de Francia". En el primer aspecto, se aprecia cómo se arraiga la idea de "rey muy cristiano" en un terreno precozmente preparado por la afirmación de la sacralización del monarca y la exaltación de su carácter religioso. Así se sustenta el concepto de que la realeza

debía su existencia únicamente a la Providencia y, en consecuencia, la idea de que los reyes franceses no reconocían, en lo temporal, ningún poder superior. Esto último, a su vez, fundamentó la independencia de la realeza local en relación con los dos poderes que mantenían el antiguo ideal de monarquía universal (Papado-Imperio). Estas ideas así plasmadas tuvieron distintos efectos en el panorama político francés. Entre los trabajados por el autor destacamos los siguientes: la ausencia de una verdadera reflexión doctrinal sobre el papel de las asambleas representativas; un tratamiento muy particular de la cuestión del tiranicidio y la sedición; la consideración de la desobediencia como un sacrilegio y la aceptación de la obediencia como "una obligación original y sacramental".

J. Krynen analiza luego la expresión "emperador de Francia", expresión (frecuente pero no corriente) de gran peso histórico-jurídico por cuanto significó la apropiación de la herencia carolingia y de la idea de soberanía perfecta expresada a través del título de emperador. Si bien el autor precisa que dicho título, h. 1256 manifestaba solamente que el rey de Francia tenía el *imperium* sobre todos los hombres del *regnum*, los documentos y las obras de los filósofos políticos marcan la asimilación del *rex* al *princeps* romano y, en consecuencia, el rey pasa a ser el poseedor de la *plenitudo potestatis*, expresión medieval del absolutismo. Así, a pesar del enraizamiento de las ideas aristotélicas desde el siglo XIII, el absolutismo se manifiesta de diversos modos: por una parte, justifica los actos de gobierno que pueden contrariar reglas y prácticas anteriores; por otra, está presente en la legislación pues el príncipe capetiano encarna el *princeps solus conditor legis* y este concepto, de hecho, no será jamás contrariado, al menos hasta fines de la Edad Media. Asimismo, es lugar común en la literatura de la época afirmar que la corte del Parlamento ha sido instituida a ejemplo del senado de Roma y que no está ligada a ley alguna. Libertad de maniobra de la corte que establece una identificación funcional con el absolutismo del *rex-imperator*.

Esos conceptos serán afianzados por la acción de los legistas de provincia y por una administración local cuyos oficiales, cualquiera fuese su grado de instrucción, sabían por lo menos que el soberano al que ellos representaban era emperador en su casa. En esta tarea, que resultó decisiva, los agentes del rey —insistiendo sobre la idea imperial de soberanía, proceso sobre proceso— imponen la realidad de un poder titular de "toda-pujanza" y precipitan la transición que, en el siglo XV, hizo pasar a los feudales del "tiempo del vasallo" al "tiempo del súbdito".

Aunque un Oresme se niegue, a través de sus escritos, a dejar el campo libre al absolutismo —al mismo tiempo que los universitarios discuten con ardor las teorías limitativas de la soberanía pontificia— las ideas para establecer una realeza "moderada" no progresaron. De este modo, hacia el siglo XV y en el plano doctrinal, resistir sólo significa morigerar al rey, recordarle sus deberes en tanto "padre" o "alma de la cosa pública" o, a lo sumo, mostrarle los peligros de una fractura entre la cabeza y los miembros del cuerpo político. En consecuencia, a fines de la Edad Media, las pretensiones del cuerpo político se limitan al diálogo con la realeza sin discutir jamás su existencia ni sus prerrogativas.

Con *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France* estamos en presencia de una obra que ha de convertirse en un referente insoslayable para todo estudioso preocupado por la vida político-institucional francesa a fines del Medioevo. Entre sus muchos méritos destacamos la excelencia del planteo temático, el tratamiento minucioso de un rico material heurístico y las originales apreciaciones y conclusiones sustentadas a lo largo del trabajo. Igualmente sugerentes son las perspectivas de estudio propuestas en torno a algunos temas frecuentados por el autor durante largos años de investigación.

Finalmente, debemos señalar que la obra mereció el Premio Guizot 1994, distinción otorgada por un jurado integrado por destacados historiadores —entre los que cabe citar a F. Furet, B. Guenée, B. Geremek y E. Le Roy Ladurie—.

Nelly Ongay

LADERO QUESADA, Miguel Angel, **El mundo de los viajeros medievales**, Madrid, Anaya, 1992 (97 pp.).

Ladero Quesada nos ofrece aquí una introducción a la problemática del viajero medieval. Sus objetivos fundamentales son dos: por un lado, demostrar que, en la historia del dominio del planeta, la Edad Media cumplió un papel protagónico, raíz y razón de ser de los grandes logros de la Edad Moderna y, por el otro, encarar la temática desde el punto de vista de la historia de las mentalidades, teniendo en cuenta la concepción del mundo, la escala de valores y el simbolismo de los europeos de la época.

La obra está vertebrada en cinco capítulos. El primero, a manera de introducción, está dedicado a la problemática de viajes y viajeros; el segundo aborda los primeros siglos medievales; en el tercero, el eje central son los mongoles y sus contactos con Europa; en el cuarto, el autor estudia la conquista del Atlántico; por último, el quinto está destinado al análisis de la geografía simbólica, la cosmografía, la cartografía y los adelantos técnicos en vísperas de 1492.

El autor comienza afirmando que, desde los inicios de la historia, existieron "universos compartimentados" que prácticamente se desconocieron entre sí pero que coincidieron en su tendencia a lograr una ocupación más amplia y completa del espacio —el viejo mundo europeo, China y los pueblos cercanos al Mediterráneo son ejemplo de esto—. Con posterioridad, las civilizaciones medievales tomaron de las antiguas distintas concepciones sobre el mundo, a las que matizaron con sus propias experiencias.

Tras algunas afirmaciones generales sobre aventuras de viajeros en el mundo bizantino y el Islam, el autor se centra en el estudio de la cristiandad occidental. Se analizan así las primeras exploraciones, a cargo de los monjes irlandeses en el siglo VI (unidas a la idea de predicar el Evangelio) y de los pueblos escandinavos en los siglos IX y X (cuyos móviles eran la conquista, el comercio y el saqueo). Ambas descubren un nuevo espacio: el Atlántico. Sin embargo, el autor considera que la verdadera expansión europea comienza en la propia Europa con el cultivo de nuevas tierras y la fundación de asentamientos. Así, los lindes de la

cristiandad se trasladan al mar Báltico y Europa central desde mediados del siglo XII mientras que, en la península ibérica, el límite queda marcado por la frontera con Al-Andalus. Por otra parte, se recupera el dominio del Mediterráneo occidental y, gracias al empuje de ciudades italianas como Génova y Pisa, se acrecientan los contactos con Oriente. Para el europeo, afirma el autor, su civilización era la portadora de la verdad religiosa, pero casi nunca existió un sentido de superioridad —porque reconoció tempranamente las claras ventajas de Bizancio y el Islam en algunos aspectos técnicos y culturales—.

Ladero Quesada señala que las Cruzadas y el comercio en el Mediterráneo permitieron a los europeos ponerse en contacto con el cercano Oriente. En cambio, la ignorancia era total respecto de Africa y el extremo asiático. El acontecimiento que abrió las puertas del mundo asiático fue la conquista de los mongoles. Los cristianos observaron a este pueblo con temor y esperanza a la vez: de aquí el envío de embajadas de franciscanos y dominicos con la misión de lograr, primero una alianza y, posteriormente, la conversión de estos infieles y el estrechamiento de los lazos comerciales; Marco Polo se muestra como el modelo de estos tiempos. Por su parte, Africa cobro importancia cuando se intentó hallar el reino del Preste Juan. Ladero Quesada afirma que, salvo los misioneros, los europeos vivieron estos viajes con una proyección estrictamente local —jamás pensaron en integrarse ya que, para ellos, su mundo era Europa—.

La expansión a través del Atlántico —bajo la dirección de Portugal y Castilla— fue retomada por los europeos entre los siglos XIV y XVI: "el cambio en la comprensión europea del mundo y sus habitantes comenzó como consecuencia de los grandes descubrimientos geográficos... pero la herencia de las concepciones medievales tardó en disolverse y fue —esas son las paradojas de la Historia— el motor más potente de aquella transformación revolucionaria...". Para el autor, la experiencia colombina —síntesis de fe, espíritu mercantil genovés y contradictorios conocimientos— es el claro reflejo de la mentalidad tardomedieval.

Esta obra de ágil lectura aparece enriquecida con ilustraciones comentadas, mapas, un cuadro cronológico y un conciso glosario. Es una propuesta válida para todo aquél que quiera iniciarse en el conocimiento de esta temática.

Nélida Mampel

NIETO SORIA, José Manuel, **Ceremonias de la realeza: Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara**, Madrid, Nerea, 1993 (290 pp.).

Esta nueva obra de Nieto Soria se suma a la ya vasta producción de estudios acerca del poder real castellano. En esta ocasión, se analizan los ritos y las ceremonias como partes integrantes del sistema político y de las estructuras del poder en un período en que se produce la transición hacia la consolidación del poder regio.

Juegan en la obra un papel fundamental los conceptos del subtítulo: la propaganda y la legitimación. El primero —aclara el autor— tiene motivaciones conscientes e inconscientes, en

tanto el segundo logra su difusión por medio de la propaganda y está íntimamente unido a la noción de legalidad. El término propaganda es controvertido y poco plausible de ser aplicado al ámbito político del Medioevo. Sin embargo, Nieto acepta su uso por ser el más conveniente, sin excepción.

La obra tiene por objeto el análisis global de los distintos tipos de ritos y ceremonias del período Trastámara estableciendo para ello una tipología peculiar; lo que guía a esta última es el procedimiento de manifestación y la afinidad de los objetivos políticos. En virtud de ello, las ceremonias son estudiadas desde la óptica política según dos planteos: a) como monopolización de los resortes del poder y b) como tendencias autoritarias que caracterizan el Estado Moderno. En consecuencia, se establece la siguiente clasificación: ceremonias de acceso al poder, de tránsito vital, de cooperación, de justicia, ceremonias litúrgicas, funerarias, de recepción y de victoria.

Todas ellas revelan una marcada tendencia a la ceremonialización de la vida política en la Castilla de los Trastámara, proceso que va unido a las mayores "pretensiones soberanas de la institución monárquica" y a la necesidad de legitimar —a través de la dimensión pública— la pretendida identificación del poder real y el poder soberano. En este contexto debemos destacar la trascendencia del concepto de soberanía que, sin gozar aún de su total significación política, atraviesa toda la obra. La soberanía aparece en este caso como una *necesidad* de mostrar la incuestionable superioridad del poder del soberano. Fue el sistema ritual el que permitió a los monarcas presentar aspectos de la soberanía real, "siendo su objetivo principal ofrecer una imagen global o parcial del poder regio que contribuyera a mostrar la superioridad incomparable de este poder, a provocar una reacción de adhesión o a hacerlo más aceptable".

Observamos, sin embargo, que no resulta totalmente aclarado el o los motivos por los cuales los Trastámara recurrieron a una mayor utilización de ritos y ceremonias. Si bien el autor relaciona el fenómeno con el creciente deseo de monopolizar el poder, también debería haber considerado como variable importante el origen ilegítimo de la dinastía —ya que su primer representante accedió al trono tras un fratricidio—.

Asimismo, destacamos el afanoso empeño de Nieto Soria en demostrar que la realeza castellana no fue un caso peculiar respecto a sus pares europeos; muy por el contrario, afirma su similitud poniendo como ejemplo la legitimación sagrada. Esta posición, cuestionada por Adeline Rucquoi y Peter Linehan entre otros, no deja de ser controvertida.

Para finalizar, señalamos la provechosa utilidad de los apéndices que incluyen numerosas definiciones de conceptos relativos a la temática política.

Mónica Vargas Prada

PANOFF, Michel, **Les frères ennemis. Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss**, París, Payot, 1993 (193 pp.).

Este libro nos presenta la querella de dos franceses eminentes del siglo XX: Roger Caillois y Claude Lévi-Strauss. Ambos se inscriben en el desarrollo que

las ciencias sociales alcanzaron durante este siglo. Cada uno en su ámbito, con sus observaciones el primero, con sus teorías el segundo, en polémica abierta, Panoff nos presenta a *Les frères ennemies* en una confrontación que los envuelve y que contribuye a clarificar el hilo conductor de la reflexión sobre temas antropológicos y etnográficos. Michel Panoff pertenece a esta última "clerecía": investigador en el C.N.R.S., obtuvo en 1990 el premio de la Académie de sciences d'outre-mer por su libro *Tahiti métisse*, conoce el tema y ejercita su tarea de introducirnos en él.

En 1973, Caillois recibe en la Académie Française a Lévi-Strauss; en el discurso de acogida, después de reseñar la carrera y la obra del etnólogo, lanza ciertos desafíos a sus teorías. No era ésta la primera fase del duelo, el mismo se remonta a la década del '50, en que Lévi-Strauss publica un libro que se convirtió en un clásico de su producción: *Race et histoire*, en el que rechaza a la sociedad occidental el derecho de erigirse en juez de otras culturas. Las culturas son conjuntos coherentes que organizan, de manera única, los múltiples trazos eventualmente aislados a los efectos de la descripción. De allí a pretender que una de ellas sea globalmente superior a la otra, no tiene ningún sentido. Comprobar la inutilidad de este postulado comporta adherirse a un relativismo cultural. El nombre de Lévi-Strauss queda asociado a esta postura y se convierte en el hilo conductor de la etnología en materia de metodología. Si bien es cierto que este autor introduce matices en su reflexión —como en su alocución en 1971 en la UNESCO—, sin embargo, permanece firme en sus primeras convicciones.

Roger Caillois se interroga sobre estas conclusiones en *Diogene*, la revista que funda y dirige. La verdadera cuestión —objeta— es saber si el relativismo cultural nos impide reconocer que la ciencia es superior a la magia, el razonamiento preferible a la superstición y la vida en una democracia más propicia al desarrollo personal que la integración en un sistema tribal. E insiste: ¿cómo explicar que Occidente sea la única cultura que ha hecho avanzar las ciencias y las técnicas? ¿De dónde viene entonces que los occidentales sean los únicos que presentan una curiosidad desinteresada por las sociedades, los valores y los modos de vida distintos, en síntesis, que ellos hayan inventado y desarrollado la etnología como disciplina científica? En la polémica, Caillois ataca personalmente a Lévi-Strauss asociándolo con hombres e ideas que los lectores encontrarán, sin lugar a dudas, antipáticas. En realidad, Caillois reprocha a Lévi-Strauss y a los etnólogos que esta manía de exaltar las culturas primitivas y arcaicas y los valores y comportamientos aún menos defendibles es la consecuencia de la crisis de conciencia general que sufría el mundo occidental.

Lévi-Strauss reacciona en víctima y, todavía en esta década, sigue haciendo referencia al tema en alguna otra publicación y, a su turno, ataca al que lo ofendió, recordándole que tiene pendiente un ajuste de cuentas con su juventud surrealista y que predica mal el racionalismo porque él mismo cedió a fuerzas "frustrantes e incontrolables".

Panoff estructura su libro a través de esta polémica y ello le permite comparar los itinerarios de los dos hombres. Itinerarios que tienen puntos comunes y desacuerdos. Entre los primeros, el autor recuerda que Lévi-Strauss fue discípulo de Marcel Mauss y que siempre proclamó su deuda con

Dumézil. Caillois participó de los seminarios de estos dos maestros en la década del '30 e inició su carrera con una memoria de historia de las religiones sobre *Le démon di Midi*, antes de comenzar a estudiar las mitologías. Otro paralelismo que los acerca es que los dos fueron —al margen de su actividad principal— agitadores de ideas. Así describe Caillois la obra de Lévi-Strauss cuando lo recibe en la Académie, aunque de esta manera también podría describirse a sí mismo.

Panoff prefiere hablar de similitud, de convergencia entre Caillois y Lévi-Strauss más que de paralelismo en el rechazo que ambos sienten por la filosofía. Caillois se afirma como escritor que tiene por esencial las cosas del lenguaje y no se resigna a la oscuridad y pesadez del lenguaje filosófico, porque "las palabras de más de cuatro sílabas no pueden decir cosas importantes". Por su parte, Lévi-Strauss invoca la austeridad audaz de la ciencia que se abstiene de construir explicaciones integrales y definitivas como lo hacen, muy a menudo, los filósofos. En este doble rechazo se oponen como argumentos que no varían a lo largo de sus vidas. La filosofía, en este caso, jugó el papel de mediadora para hacerlos precisar sus convicciones y ambiciones.

Los dos personajes presentan contrastes. Lévi-Strauss trabaja como un erudito, metódicamente reúne los hechos pertinentes, los confronta con la hipótesis de partida, la intuición primera se transforma en hipótesis científica e investiga si debe modificar el planteamiento del problema o perfeccionar la manera de presentar los datos utilizados. Se hace necesario el trabajo, un inmenso saber, mucha paciencia y disciplina ascética, lo que requiere una veintena de años para redactar los cuatro volúmenes de *Mythologiques*.

Caillois está en las antípodas, gusta de acoger las iluminaciones y lanzar relámpagos, no es hombre de atarse a un camino oscuro y lento, atrapa al vuelo una intuición, juega con ella y la abandona a quien quiera tomarla. El rigor metódico de Lévi-Strauss contrasta con el espíritu un poco diletante de Caillois, "inventor por la forma", "buen hablador", como lo define Panoff.

El autor —luego de habernos presentado los personajes, en una visión enfrentada— se dedica a Caillois, lo que desequilibra un poco el libro. Las consideraciones sobre Caillois revisten muchas veces una forma dura aunque el autor finalmente es atraído por la obra de los últimos años del escritor. El libro resulta interesante, en especial, en los aspectos en que confronta a los dos autores.

Hebe Carmen Pelosi

STELLA, Alessandro, **La révolte des Ciompi. Les hommes, les lieux, le travail**, París, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1983 (368 pp.).

El estudio de la sociedad urbana en los siglos XIV-XV proporciona una serie de elementos que están conectados con el mundo del trabajo, las nuevas relaciones laborales, la guerra, el hambre y un descenso de la población. Las tensiones sociales aumentan y el clima que se vive en la ciudad es muy agitado. Los enfrentamientos entre maestros y oficiales se generalizan y se multiplican los gremios. Estos últimos, divididos

en ricos y pobres, se enfrentan con el objeto de llegar al gobierno de la ciudad.

Stella hace referencia a una de estas revueltas urbanas: los *ciompi* en Florencia, en 1378. La obra está dividida en siete capítulos, en los cuales el autor analiza la historiografía de la revuelta, los acontecimientos, los hombres, el trabajo, los lugares, los *ciompi* y la sociedad florentina y, finalmente, se brinda una conclusión sobre el tema. Contiene un apéndice muy completo y exhaustivo, con una transcripción de la crónica de Pagolo di Ser Guidocimatore, la frecuencia de las ocupaciones por año, un glosario y una clasificación de las mismas. Además, contiene un número apreciable de cuadros, mapas y gráficos que contribuyen a enriquecer notablemente este estudio.

Klapisch-Züber —en el prefacio— señala que, entre los méritos del libro que nos ocupa, está el de considerar las diferencias individuales y la homogeneidad social de "esta masa designada por sus adversarios con desdeño con el término de *ciompi* o calificada confusamente por la historiografía más reciente como el *popolo minuto* florentino". De hecho, frente a una historiografía eminentemente política, el autor quiere "medir" la amplitud y las formas de inclusión social. No sólo determina las condiciones de trabajo y la participación en el tumulto sino que, además, analiza los registros fiscales de la segunda mitad del siglo XIV, "conjunto documentario raramente examinado". En particular, quiere encontrar la impronta de los *ciompi* dentro del paisaje urbano, reconocer sus viviendas exiguas, identificar la campana que llama a la revuelta, el albergue en el que ellos se reúnen.

En la introducción, Stella analiza la historiografía clásica y nueva del movimiento y señala que las interpretaciones han sido divergentes y que el debate aún no ha concluido. Muestra el lugar que ocuparon los *ciompi* en la jerarquía social de Florencia, dentro de la producción textil, de la economía de la ciudad y de la topografía urbana.

En el capítulo referido a los hombres que participaron en la revuelta, el autor estudia esta cuestión teniendo en cuenta la dinámica de los acontecimientos. Presenta un cuadro indicativo de la *leadership* del movimiento de los *ciompi* a través de un estudio prosopográfico y así intenta obtener un panorama complejo acerca de la figura de estos hombres. Asimismo, establece la relación de aquellos con las parroquias de residencia, vinculación que le permite demostrar que el mayor número de hombres habita en la periferia.

Resulta interesante el capítulo seis en el cual el autor estudia el conjunto de la sociedad florentina en su totalidad, indicando una serie de datos demográficos, la composición de dicha sociedad, las Artes y los estatutos —con una serie de cuadros y gráficos que ayudan a comprender la problemática—.

En la conclusión podemos destacar que la opinión del autor acerca de los *ciompi* no es distinta de la conocida hasta el momento. Stella deja planteado un interrogante: ¿los *ciompi* estaban animados, dentro de su lucha, por una "ideología corporativa" o por una "ideología de la pobreza"?

Se trata, indudablemente, de un estudio de carácter sociológico y estadístico acompañado con el cotejo de una documentación abundante —que Stella maneja adecuadamente—. Consti-

tuye, por tanto, un aporte novedoso para complementar la extensa bibliografía existente.

María Cristina Lucero
de Auriemme

VOISENNET, Jacques, **Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Age (Ve-XIe siècles)**, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994 (281 pp.).

La presente obra es la versión revisada para su publicación de una tesis defendida ante la Universidad de Toulouse en 1990 y se suma a la excelente bibliografía que, sobre el tema, ha surgido en los últimos años. Luego del libro de Robert Delort (*Les animaux ont une histoire*, 1984), de los coloquios de Spoleto (1982) y de Toulouse (1984 y 1989) y de la obra de Willene B. Clark y Meredith McMunn (eds.), *Beasts and Birds of the Middle Ages* (1989), aparece ahora esta obra de J. Voisennet que rastrea las imágenes de los animales a lo largo de toda la literatura de la Alta Edad Media.

La investigación de Voisennet se enmarca dentro de la historia de las ideas acerca de los animales, es la historia intelectual de las diversas herencias a partir de las que se constituye la visión cristiana del animal. La mayor parte del libro está dedicada a esas herencias, dentro de ellas, el autor clasifica, identifica y describe el *humus* intelectual de una época poco innovadora. Desfilan de esta manera tanto las influencias escriturarias y patrísticas como clásicas, celtas, germánicas y persas.

En el estudio de las influencias paleocristianas, la investigación de Voisennet no ha soslayado ningún género literario: obras didácticas, homilías, obras de exégesis, florilegios, enciclopedias, crónicas y obras hagiográficas. En este amplio rastreo textual y geográfico (la difusión de los textos cubre el amplio espacio —de Egipto a Persia— en que se extendió el cristianismo) logramos ver la unidad intelectual de una época que, voluntariamente, incorporó al interior de una tradición. Esa incorporación nos incita a descubrir las ideas o imágenes que han servido de modelo y a apreciar el grado de filiación o de traición a esa filiación. Por tanto, la del autor no es una tarea fácil ya que la imaginería animal de la Alta Edad Media forma un mosaico en el cual, como vimos, confluyen una serie de tradiciones diversas. Y todas ellas deben ser tenidas en cuenta y distinguidas ya que la reducción de un concepto a una única influencia es una grande e inmediata tentación que debe ser evitada para no caer en muchos de los excesos de la *Quellenforschung* de otrora.

En esta obra encontramos reflejado un discurso moral y teológico sobre los animales con el consagrado empleo alegórico que hizo la cultura de la época del libro de la Naturaleza, tanto real como imaginario. El prólogo de Pierre Bonnassie nos anuncia otro estudio del autor sobre el *Bestiario Medieval* (producto de una segunda tesis defendida ante la Universidad de Ginebra) en el cual —intuyo— podremos encontrar —en los ejemplos concretos de la imaginería animal— todos aquellos cambios culturales que caracterizaron los siglos XII y XIII.

La obra de Voisennet se convertirá, sin duda, en un clásico insoslayable

dentro de la literatura sobre el bestiario pero también puede ser consultada con gran provecho por todos aquellos interesados en la características generales de la cultura de la Alta Edad Media sumándose, en su especificidad, a los consagrados manuales de Fontaine, Courcelle y Riché.

Pablo A. Ubierna

SUMMARY OF ARTICLES

Michel Mollat, *The Homo viator*

The author of this article offers a typology of the medieval *homo viator*. It is very varied, because many were the different motivations which caused the uprooting from their original surroundings of younger sons of the nobility, of people dispossessed of their land, of merchants, warriors, preachers, missionaries, couriers... Internal and external tensions and pressures pushed people onto the via which implied attractions and fear. Finally the article analyzes the feelings aroused by the travelers among the sedentary population who saw them passing through. The homo viator par excellence was a christian in search of eternal values, the saint.

Pierre Racine, Homo viator: *from Italy to the Champagne fairs (XIIth.-XIIIth. centuries)*

The author of this article stresses the importance of the fairs of Champagne during the twelfth and thirteenth centuries, as well as that of the Italian merchants who visited them. The article analyzes the fashion in which the merchants traveled. They were an important link in the commercial activity between the christian West and the Byzantine and muslim East, as well as forerunners of the western penetration into Asia. The author meets difficulties in his research since few documents are available on his subject, because merchants used to be very secretive about their markets and routes. He determines which roads were used depending on the points of departure and the destinations. He specifies what dangers met the traveler in the course of his trips, their duration, the resting places, the beginnings of banking operations and the need —once the merchant

became *stans*— to be able to count on an efficient postal system. The emerging picture is one of an exceptionally flourishing moment of the western economy.

Nilda Guglielmi, *The time of the travelers*

This article establishes —on ground of statements by travelers to the Holy Land— in what ways they perceived time. The categories studied are actual time, psychological time and mythical time, in particular the latter two. These are different times which often become superposed and usually are fully perceived in specially important places. Thus the author interrelates the various meanings of the words *aion*, *cronos*, *topos*, and *pathos*, in order to establish the many different meanings which the idea of time could imply in the minds of the travelers.

Silvia Magnavacca, *Pico della Mirandola's travels. A portrayal of an intellectual itinerary*

In this article Pico della Mirandola is portrayed *as homo viator*, not only in the physical, but also in the spiritual sense. The author bases her study on a recent edition of Pico's *Vita* written by his savonarolean nephew Gianfrancesco, but she chooses a different approach from the one followed in the biography, by following an intellectual itinerary. In so doing she relies on Pico's discovery of his mission of doctrinal harmony in order to establish universal peace. She divides Pico's life into two periods: his formative years and the period during which he publicized his ideas, followed in turn by different consequences. With this approach, the author establishes that each landmark in Pico's thought coincides with one of his trips or with his stay in a town. As a consequence we obtain a possible fifteenth century map of European Humanism.

Ofelia Manzi and Francisco Corti, *Travelers and pilgrims in the* Cantigas de Santa María

The illuminations contained in *the Cantigas de Santa María* by king Alfonso X the Wise, contain information which enables us to study the habits surrounding trips, pilgrimages and the roads along which the pilgrims traveled.

The Escorial manuscript I,1 was illuminated towards the end of the

thirteenth century and is an inexhaustible source of information, in view of the very many different subjects which the poems deal with. Its subject matter always includes a miracle mediated by the virgin Mary accompanied by pictorial representations, thus allowing us to enter into contact with space occupying a preferential place in medieval collective mental representations.

Michel Balard, *Spices in the Middle Ages*

The author analyzes the importance of spices in medieval life. It involved a commercial traffic which moved enormous capitals and high level international exchanges. The article studies the different spices used during the Middle Ages, their place of origin, the reasons which made their use necessary, and the fashions and costs involved which determined their choice by people from different social levels. The relationship between spices and pharmacopeia, as well as their popular and specialized use in therapeutic prescriptions are also considered. Their medical use and their attractiveness perhaps helped to trace Cristopher Columbus' road to the Indies.

Iñaki Bázán Díaz, *Territorialization of justice in the Basque Country at the end of the Middle Ages*

This article establishes the juridical diversity prevalent in the Basque Country at the end of the Middle Ages, and the way in which law was applied differently in the different territories. He analyzes the characteristics of the laws of Ayala, Guipúzcoa and Vizcaya. In the latter he studies the districts of Encartaciones, Durango and central Viscaya. In establishing the differences, he can verify the different ways in which the penal codes enabled local authorities to repress criminality and impose a structure of control over the region.

Pierre Bonneaud, *Military orders in Aragon during the fifteenth century. Mentalities and ways of life*

This is a study on the subject of the existence of military orders at a time when it no longer seemed to be justified by the prevailing social and political values. The author proceeds to analyze the military orders in Aragon, which —in the course of the fifteenth century— had to choose between old

standards and new forms of mentality and ways of life. The transformations which took place during that time, such as the reduction of their territory, the acceptance of the influence of monarchy over the members of the orders, the attraction exerted by towns, the itinerancy of the commendadors, etc., produced important changes in the military orders of Aragon, forcing them to become inserted within a mobile framework, although they preserved their former values, in particular the spirit of chivalry.

Peter Dinzelbacher, *Violence in the Middle Ages. An inquiry with the perspective of history of mentalities*

The article studies the ways of violence during the Middle Ages and how medieval society understood violence. Special attention is devoted to everyday violence, in particular within the framework of the family group, and secondly violence which appeared in special circumstances such a in the course of wars. Another aspect analyzed is the interpretation of violence by the Church —in distinguishing between just and unjust violence— as well as establishing a chronology of the periods of increased and decreased violence.

Adeline Rucquoi, *On kings who were not healers: the foundations of Spanish royalty*

The author starts by analyzing the ways in which lately historiography has approached the subject of the foundations of the Castilian monarchy. In so doing, she verifies how closely —sometimes to the point of forcing the facts— Spanish historiography has followed the models offered by French and English historians, often arbitrarily chosen as points of reference. Adeline Rucquoi identifies the foundations which served the Spanish kings to establish their power, namely: the inheritance of Roman law, the concept of *imperium*, the *Reconquista* as an historical justification, wisdom as a divine attribute, ritual, etc. On ground of all these she proves that the foundations of power in Spain belonged to a totally different cultural and social milieu from the one which served the northern European monarchies.

Irene Zaderenko, *The* Historia Roderici, *a testimonial source on the Cid (end chapter)*

This article studies the *Historia Roderici*, which is considered to be the

most accurate account of the Cid's life. The author tries to establish the relationship between the *Historia* and the *Cantar*, showing how the poet who composed the *Cantar* selected information from the *Historia* and adapted it in accordance with his personal esthetic criteria.

Ariel Guiance, *Saints and healing in medieval Castille (XIIth.-XIIIth. centuries)*

On ground of some Castilian lives of saints from the twelfth and thirteenth centuries, the author analyzes the different ways made use of by church ideologists to express what was probably the most important attribute of any saint, namely his healing power. The way in which each saint carried out miraculous healings is analyzed (whether in life, through relics, in the course of pilgrimages to his tomb, etc.), as well as who were the persons benefited by the miracles, and the most common diseases which people hoped to cure. On ground of these ideas, it is possible to establish an outline of different aspects of the ecclesiastical message, and of the fashion in which it was adapted to the needs and requirements of the period.

Raquel Homet, *Aspects of political mental representations: the ideas of christianity, Spain and nationality in the great Catalonian chronicles*

The author of this article analyzes the concepts of christianity, Spain and nationality, three aspects of political representation, which are mentioned in four great Catalonian chronicles, and establishes their different uses and their definitions. Through an analysis of the terminology employed by the chroniclers, the author has been able to verify that, at the same time as the Catalonian-Aragonese expansion took place, there was a renewal of the concepts related to cultural-political and religious identification, adjusting them to the changing political requirements.

Gerardo Rodríguez Pagés, *Medieval slavery: the present state of the subject*

The article analyzes the subject of medieval slavery with an historiographical perspective. It points out the progress which has been made lately in the field, the areas which require further investigation, as well as what can be expected from future research.

The author starts by accepting the existence of slavery during the Middle Ages and tries to establish its particular characteristics and its importance

according to the most important historians and the different historical tendencies devoted to study slavery during the twentieth century.

The analysis carried out has led the author to conclude that it is impossible to talk about "medieval slavery", as if it were the same problem all along ten centuries. It is necessary to distinguish between slavery in the higher and in the lower middle ages.

With regards to new approaches, such as the sociological and anthropological ones, they have opened the way to the study of theoretical questions such as what the importance of slavery was, or what it meant to be free, and giving in the process a human face to slavery.

Some sources, mainly literary ones, have been read again, and have contributed to improve the knowledge of certain aspects of private life and to the development of a social perspective of the problem.

SOMMAIRE DES ARTICLES

Michel Mollat, *L'"homo viator"*

L'auteur établit une typologie de l'*homo viator* médiéval, typologie extrêmement variée dans la mesure où mille motifs se trouvaient à l'origine des diverses raisons qui poussaient à partir les cadets des familles de la noblesse, ceux qui avaient perdu leurs terres, les marchands, les guerriers, les prêcheurs, les missionnaires, les messagers... Intérieures et extérieures, les impulsions et les pressions poussent les hommes vers la *via* qui signifie à la fois un attrait et une crainte. L'article passe enfin en revue les divers sentiments que provoquait le voyageur parmi ceux qui le voyaient passer, parmi les sédentaires. L'*homo viator* fut le chrétien à la recherche des valeurs éternelles, le saint. Il fut aussi celui qui gagna un nouveau monde, Christophe Colomb.

Pierre Racine, *"Homo viator": de l'Italie aux foires de Champagne (XIIe-XIIIe siècles)*

L'auteur étudie l'importance des foires de Champagne aux XIIe et XIIIe siècles. Des marchands italiens étaient présents dans toutes les foires et marchés. L'article fait le point sur la circulation de ces marchands, lien fondamental dans la reprise du commerce entre l'Occident chrétien, l'Orient byzantin et musulman. Ils ont été les premiers occidentaux à pénétrer en Asie.

La recherche est difficile faute de documents car les marchands, d'ordinaire, gardaient le secret sur les routes et les marchés. L'article établit les chemins selon leur origine et leur objectif. Il faut noter aussi les dangers qui survenaient lors du voyage, sa durée, les logements, l'apparition

d'opérations bancaires et le besoin, quand le marchand se fait *stans*, d'avoir des postes efficaces. Une époque d'essor économique en Occident se dessine ainsi.

Nilda Guglielmi, *Les temps des voyageurs*

L'article établit, au moyen des témoignages des voyageurs en Terre Sainte, les temps véçus par ces hommes. Il analyse le temps réel, le temps psychologique et le temps mythique. Temps divers qui se combinent fréquemment et qui, généralement, sont pleinement vécus en un lieu doté d'une force spécifique.

Les valeurs d'*aión, cronos, topos et pathos* sont en étroite corrélation. Il s'agit, en somme, de déterminer divers contenus que le temps peut avoir pour ces voyageurs.

Silvia Magnavacca, *Les voyages de Pic de la Mirandole. Miroir d'un itinéraire intellectuel*

L'article analyse la figure et le personnage de Pic de la Mirandole en tant que *homo viator* aussi bien dans le sens physique que spirituel. Il prend comme point de départ la récente édition de la *Vita piquiana*, écrite par le cousin du héros, Gianfrancesco.

L'auteur privilégie dans cette étude un itinéraire intellectuel contrairement à ce qui apparait dans la biographie. Cette étude est axée sur la découverte que Pic de la Mirandole fait de sa mission de concorde doctrinale pour établir la paix universelle. Sa trajectoire se divise ainsi en deux étapes: celle de sa formation et celle de l'expression publique de sa prise de position avec ses conséquences. Elle examine le périple de Pic de la Mirandole et démontre comment chacune des étapes principales coïncide avec un voyage ou un stage dans une ville déterminée. Elle dessine ainsi une carte possible de l'Europe au XVème siècle.

Ofelia Manzi et Francisco Corti,*Voyageurs et pèlerins dans les* Cantigas de Santa María

L'analyse des dessins ornant les *Cantigas de Santa María* du roi Alphonse X, le Sage, offre de nombreux éléments pour étudier les comportements déterminés par les voyages et pèlerinages et leurs chemins.

A la fin du XIIIème siècle le manuscrit enluminé est devenu un document

aux aspects inépuisables en raison de la diversité des situations entraînées par le texte poétique. Le thème particulier du manuscrit, qui implique la présence du miracle produit par l'intervention de Marie et le transfert en image des moments qui y sont décrits, nous permet de nous rapprocher d'un espace qui a une place préférentielle dans l'imaginaire collectif médiéval.

Michel Balard, *Les épices au Moyen Age*

L'auteur analyse l'importance des épices dans la vie au Moyen Age. Un commerce qui a mis en jeu de gros capitaux et qui a entretenu un trafic international de haut niveau. L'article étudie la diversité des épices utilisées, leur origine, les causes de leur emploi, le choix qu'en faisaient les différents groupes sociaux par mode ou par goût. Il met aussi en rapport les épices et la pharmacopée, leur usage dans des recettes thérapeutiques populaires ou spécialisées. Ce besoin et ce charme des épices a peut-être marqué le chemin vers les Indes entrepris par Christophe Colomb.

Iñaki Bazán, *Territorialisation de la justice dans le Pays Basque à la fin du Moyen Age*

L'article traite de la diversité juridique présentée par le Pays Basque à la fin du Moyen Age et de la façon dont la structure législative a été appliquée dans les divers territoires. Dans ce but, les caractéristiques légales du pays d'Ayala, du Guipúzcoa et de la Biscaye —cette dernière incluant les terroirs des Encartaciones, Duranguesado et la Bizcaye nucléaire— ont été analysées. On peut noter ainsi les diverses modalités des codes pénaux dont les fondements ont aidé les autorités locales à refouler la criminalité et à imposer une structure de contrôle sur la région.

Pierre Bonneaud, *Les ordres militaires en Aragon au XVe siècle. Mentalités et façons de vivre*

Le travail examine le thème de la raison d'être des ordres militaires à l'époque où ceux-ci n'étaient plus justifiés par les valeurs sociales et politiques. A ce propos l'auteur étudie les ordres qui se sont établis en Aragon et qui ont dû choisir, au cours du XVe siècle, entre les modèles anciens et les nouvelles mentalités et nouvelles façons de vivre.

Les transformations propres du XVe siècle —telles que le déclin des

encomiendas, l'acceptation progressive du pouvoir de la monarchie par les membres des ordres, l'attrait des villes, l'itinérance des *comendadores*, etc.— ont entraîné des modifications importantes dans les ordres de la couronne d'Aragon. Ceux-ci sont étés obligés de s'insérer dans un cadre changeant tout en gardant les valeurs anciennes, telles que l'esprit chevaleresque.

Peter Dinzelbacher, *La violence au Moyen Age. Réflexions à partir de l'histoire des mentalités*

Le travail s'intéresse à la façon dont la violence a été exprimée et comprise par la société médiévale. En particulier, l'auteur y analyse le cadre où la violence s'est manifestée dans des circonstances spéciales (la guerre). Il considère aussi l'interprétation de la violence donnée par l'Eglise —distinction entre juste et injuste— et établit une périodisation des moments d'expansion et de diminution de celle-ci.

Adeline Rucquoi, *Des rois qui ne sont pas thaumaturges: les fondements de la royauté en Espagne*

L'auteur base son analyse sur la façon dont l'historiographie des dernières années a traité le sujet des fondements du pouvoir de la royauté castillane médiévale; constate la proximité —et même l'adéquation forcée, dans quelques cas— du modèle hispanique aux schémas français et anglais pris arbitrairement comme points de repère. Donc, elle identifie les éléments spécifiques utilisés par les rois castillans pour établir les fondements de leur pouvoir: l'héritage du droit romain, la notion d'*imperium*, la Reconquête comme justification historique, la Sagesse comme attribut divin, le rituel, etc. Avec tous ces prémisses, elle montre que de tels fondements du pouvoir appartiennent à un milieu socio-culturel tout à fait différent de celui qui a donné naisssance aux fondements utilisés par les monarchies de l'Europe du nord.

Irene Zaderenko, *L'* Historia Roderici, *source de textes cidiens (conclusion)*

L'article examine le texte de l'*Historia Roderici*, considéré comme le récit le plus fiable de la vie du Cid. En particulier, l'auteur étudie la relation qui existe entre ces deux ouvrages, mettant en évidence la façon dont le poète du *Cantar* a utilisé les données de l'*Historia*, en selectionnant et en adaptant leur contenu à ses critères esthétiques.

Ariel Guiance, *Saints et thaumaturgie dans la Castille médiévale (XIIe et XIIIe siècle)*

A partir de quelques hagiographies castillanes des XIIe et XIIIe siècles, l'auteur pose les diverses modalités utilisées par le discours religieux pour exprimer l'attribut primordial de tout saint: ses pouvoirs thaumaturgiques. Il analyse donc la façon dont le saint apparaît au cours de ses guérisons miraculeuses (dans sa vie, grâce à une relique, au cours d'un pèlerinage à son tombeau, etc.), les bénéficiaires de ces miracles et les maladies les plus fréquentes dont la guérison était sollicitée. Conformément à ces prémisses, un schéma synthétique des diverses caractéristiques du message ecclésiastique peut être établi ainsi que la façon dont ce message s'adaptait aux exigences et aux besoins de l'époque.

Raquel Homet, *Aspects de l'imaginaire politique: les concepts de Chrétienté, Espagne et nationalité dans les grandes chroniques catalanes*

L'auteur étudie trois concepts de l'imaginaire politique dans quatre grandes chroniques catalanes: la Chrétienté, l'Espagne et la nationalité. Elle établit les particularités et les nuances des différentes définitions qui apparaissent dans chacune d'elles. C'est ainsi qu'elle peut connaître comment le processus d'expansion catalano-aragonais s'est vu accompagné d'un processus de renouvellement des concepts d'identification politique, culturelle et religieuse, qui ont subi des transformations, sous la plume des chroniqueurs, pour répondre à un besoin d'affirmation politique.

Gerardo Rodríguez Pagés, *L'esclavage au Moyen Age: état actuel de la question.*

Le travail examine le thème de l'esclavage du point de vue historiographique, en soulignant les progrès des dernières années, le manque de recherches actuelles ainsi que les perspectives futures.

A partir de la reconnaissance de l'existence de l'esclavage au Moyen Age, il détermine ses caractéristiques et son importance d'après les historiens les plus connus et le s courants historiographiques du XXème siècle.

L'analyse des différentes oeuvres permet de déduire qu'il est impossible de parler d'esclavage médiéval comme s'il s'agissait de la même institution au long de dix siècles. Il faut distinguer entre celui du Haut Moyen Age et celui de la fin du Moyen Age.

Les nouveaux points de vue sociologiques et antropologiques ont revu

des questions théoriques (Quel est le sens d'esclavage?, Qu'est-ce qu'être libre?), donnant à l'esclavage un aspect plus humain.

La relecture de sources littéraires a contribué à la connaissance de certains aspects de la vie privée et au développement de la dimension sociale du phénomène.

PUBLICACIONES DEL PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (PRIMED-CONICET)

- **Revista *Temas Medievales***
  (volumen anual)

1: "El espacio en la Edad Media", 1991, 240 pp.

2: "Tiempo y memoria en la Edad Media", 1992, 313 pp.

3: "Formas de representación en la Edad Media", 1993, 399 pp.

4: "Paz y guerra en la Edad Media", 1994, 361 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.

4: Jean Cabaret d'Orville, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.

5: Silvia Magnavacca, *El deseo, hilo conductor de la* Divina Comedia, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- FUERA DE COLECCION:

Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media-Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

SUSCRIPCION/SUBSCRIPTION/ABONNEMENT

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhait souscrire un abonnement à:

Temas Medievales
(volumen anual/annual number/numéro annuel)

Argentina:	$	16
Exterior:	U$S	25

(incluye gastos de envío aéreo/by plane/par avion)

Apellido/Name/Nom: .....

Nombre/First Name/Prénom: .....

Dirección/Address/Adresse: .....

.....

Código Postal/Postal code/Code postal: .....

Ciudad/Town/Ville: .....

País/Country/Pays: .....

Firma/Signature: .....

Pagos por cheque a la orden de DEDALO s.r.l. en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to/Chèque à l'ordre de DEDALO s.r.l., in u.s. dollars only.
Envíe su pedido a/Send your order and payment to/Adressez votre commande et votre paiement à:

DEDALO s.r.l.
Pasaje José Giuffra 318
1064
Buenos Aires
Argentina

Volúmenes anteriores/Back issues/Volumes antérieures:

DEDALO s.r.l. - Pasaje José Giuffra 318 - 1064 - Buenos Aires - Argentina

ÍNDICE

Léopold Genicot (1918-1995) 5

HOMO VIATOR 7

— MICHEL MOLLAT: L' "homo viator" 9
— PIERRE RACINE: "Homo viator": d'Italie aux foires de Champagne (XIIe-XIIIe siècles) 15
— NILDA GUGLIELMI: El tiempo de los viajeros 31
— SILVIA MAGNAVACCA: Los viajes de Pico della Mirandola. Espejo de un itinerario intelectual 43
— OFELIA MANZI y FRANCISCO CORTI: Viajeros y peregrinos en las *Cantigas de Santa María* 69

VARIA

— MICHEL BALARD: Les épices au Moyen Age 91
— IÑAKI BAZAN DIAZ: Territorialización de la justicia en el País Vasco a fines de la Edad Media 101
— PIERRE BONNEAUD: Les ordres militaires dans la Couronne d' Aragon au XVe siècle. Mentalités et modes de vie 121
— PETER DINZELBACHER: La violencia en la Edad Media. Reflexiones desde la perspectiva de la historia de las mentalidades 141
— ADELINE RUCQUOI: De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España 163
— IRENE ZADERENKO: La *Historia Roderici*, fuente de textos cidianos (conclusión) 187
— RAQUEL HOMET: Aspectos de la imaginaria política: los conceptos de cristiandad, España y nacionalidad en las grandes crónicas catalanas 245
— GERARDO RODRIGUEZ PAGES: La esclavitud medieval: estado actual de la cuestión 259

NOTAS CRITICAS

— Arie, Rachel, L'*Occident musulman au bas Moyen Age* (Gerardo RODRIGUEZ PAGES) 287
— Atkinson, Clarissa W., T*he oldest vocation. Christian motherhood in the Middles Ages*

(Karin Laura OTERO) 290
— Belting, Hans, *Bild und Kult, Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* (Francisco CORTI) 292
— Benevolo, Leonardo, *La ciudad europea* (Jorge ESTRELLA) 297
— Black, Antony, *Political Thought in Europe, 1250-1450* (Nelly EGGER de IÖLSTER) 301
— Boureau, Alain, *L'evénément sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age* (Ofelia MANZI) 303
— D'Arienzo, Luisa (ed.), *Sardegna, Mediterraneo e Atlantico tra Medioevo ed etá moderna. Studi storici in memoria di Alberto Boscolo* (Geo PISTARINO) 306
— Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa, *In una aria diversa. La sapienza di Ildegarda di Bingen* (Silvia MAGNAVACCA) 318
— Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente* (Nora GÓMEZ) 320
— Krynen, Jacques, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècles* (Nelly ONGAY) 324
— Ladero Quesada, Miguel Angel, *El mundo de los viajeros medievales* (Nélida MAMPEL) 327
— Nieto Soria, José Manuel, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara* (Mónica VARGAS PRADA) 328
— Panoff, Michel, *Les frères ennemis.Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss* (Hebe Carmen PELOSI) 329
— Stella, Alessandro, *La révolte des Ciompi. Les hommes, les lieux, le travail* (María Cristina LUCERO de AURIEMME) 331
— Voisennet, Jacques, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auters du Haut Moyen Age (Ve-XVe siècles)* (Pablo A. UBIERNA) 33

SUMMARY OF ARTICLES 335

SOMMAIRE DES ARTICLES 341

Esta edición
se terminó de imprimir en
Talleres Gráficos Segunda Edición
Gral. Fructuoso Rivera 1066, Buenos Aires
en el mes de octubre de 1995.